Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri

On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı Ve Boş Vakit Eğlenceleri

Derleyen: Dana Sajdi

Derleyen: Dana Sajdi • Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri



OSMANLI LALELERİ, OSMANLI KAHVEHANELERİ

ON SEKİZİNCİ YÜZYILDA HAYAT TARZI VE BOŞ VAKİT EĞLENCELERİ

Koç Üniversitesi Yayınları: 49 Tarih

Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri: On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri
DERLEYEN: DANA SAJDI

Çeviri: Aylin Onacak
Redaksiyon ve yayıma hazırlayan: Defne Karakaya
Düzelti: Ahmet Büke
Sayfa tasarımı ve uygulama: Sinan Kılıç, Alef Yayınevi
Kapak tasarımı: Cüneyt Aksay
Kapak resmi: Antoine Ignace Melling, "Kahveci," *Voyage pittoresque de Constantinople*, 1819.

Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century

1. baskı: İstanbul, Ağustos 2014

Baskı: Ofset Yapımevi • sertifika no: 12326
Çağlayan Mahallesi Şair Sokak No: 4 Kâğıthane/İstanbul • tlf. (212) 295 86 01

Bu kitap geri dönüşümlü kâğıda basılmıştır.

Koç Üniversitesi Yayınları
Rumeli Feneri Yolu, 34450 Sarıyer-İstanbul • Tlf. +90 212 338 17 97
kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com

Koç University Suna Kıraç Library Cataloging-in-Publication Data
Osmanlı laleleri, Osmanlı kahvehaneleri: on sekizinci yüzyılda hayat tarzı ve boş vakit eğlenceleri= Ottoman tulips, Ottoman coffee: leisure and lifestyle in the eighteenth century/ Derleyen: Dana Sajdi, İngilizceden çeviren: Aylin Onacak.
272 pages; 15 x 21 cm.
Includes bibliographical references
ISBN 978–605–5250–33–1
1. Turkey-Social life and customs-18th century. 2. Turkey-Social conditions-1288-1918. 3. Turkey-History-Ottoman Empire, 1288-1918. I. Sajdi, Dana. II. Onacak, Aylin. III. Title.
DR432.O8820 2014

Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri

On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri

Derleyen:

DANA SAJDI

İngilizceden Çeviren:

AYLİN ONACAK

KOÇ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI

Annem babam Amal ve Wael'e,
isimlerinin anlamı gibi bana Umut ve Sığınak oldular

İçindekiler

Tablo ve Şekillerin Listesi

Önsöz, Transliterasyon Üzerine ve Teşekkür

Bu kitap, 15-16 Ocak 2005 yılında Princeton'da düzenlenen On Sekizinci Yüzyıl Osmanlı'sında Kültürü Yeniden Düşünmek konferansının bir ürünüdür. Yapılan çağrıya gelen pek çok eşit derecede mükemmel bildiri önerisi arasında katılım önceliği lisans/lisansüstü öğrencilerine ve uluslararası akademisyenlere verildi. Konferansın sonuçlanmasının ardından, yayımlanacak bildirileri seçmek üzere beşi kıdemli, altı akademisyenden oluşan bir komite belirlendi. Seçilen makaleler, ismi açıklanmayan akademisyenler tarafından gözden geçirildikten sonra yazarları tarafından düzeltildi. Kısacası bu kitap, farklı meslektaşların çalışması ve adanmışlığıyla tamamlanan uzun bir sürecin ürünüdür.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çokdilli mirası göz önüne alınarak, transliterasyonda, özellikle Arapça, Farsça ve Osmanlıcada ortak olan sözcükler söz konusu olduğunda, ilgili Ortadoğu dillerinden hiçbirine öncelik verilmeye çalışılmadı. Kitap ve şahıs isimlerini İngilizce ya da Türkçe yazılışıyla verme tercihi yazarların kendisine bırakıldı.*

İlk teşekkürümü, beni "on sekizinci yüzyılla ilgili bir konferans düzenlemeye" davet eden Michael Cook'a sunuyorum. Bu konferans için bana Mellon Vakfı ödeneklerinden bir kısmını karşılıksız olarak kullanma yetkisi verdi. Ne kavramlaştırma kısmına ne lojistiğe müdahale etti, ama ne zaman desteğine ihtiyaç olsa hep oradaydı. Özetle, ideal bir idareci oldu.

Princeton'dan Şükrü Hanioğlu, ödenmemiş bazı masrafları karşılamak üzere M. Münir Ertegun Vakfından ödenek temin etme cömertliğini gösterdi. Kathy O'Neil, idari konularda yeri doldurulamaz yardımlarda bulundu ve Kim Hegelbach, ünivesite kampusunun ve bürokrasisinin

---

* Çeviride, kitap ve şahıs isimlerinin Türkçe yazılışları kullanıldı. Arapça ve Farsça sözcükler Türkçe okunuşlarıyla yazıldı.

göz önünde olmayan kısımlarıyla ilgili bilgilerini şevkle paylaştı. Shahab Ahmed, Yossi Rappoport ve Gilat Levy'nin şenlendirdiği salı yemekleri, bitmeyen organizasyon ve yoğun görüşmeler arasında rahatlamamızı sağladı.

Konferans boyunca ve sonrasında farklı akademisyenlerin önerilerinden ve desteğinden faydalandım. Bilgeliklerini paylaştıkları için Norman Itzkowitz ve Rifa'at Abou-El-Haj'a ve konferansta ve sonrasında gösterdiği mükemmel performans için Elizabeth Frierson'a teşekkür ederim. Bu projeye sorumluluklarının çok ötesinde zaman ve emek harcama nezaketini gösteren Madelinc Zilfi'ye büyük şükran borçluyum. Perde arkasındaki çalışmaları için Heghnar Watenpaugh, Baki Tezcan, Selim Kuru ve Shahab Ahmed'e müteşekkirim.

Bu kitaba katkıda bulunan yazarlara, fazlasıyla talepkâr bir editöre gösterdikleri sabır ve tamamı genç akademisyenlerden oluşan bir projeye katılma riskini aldıkları için ayrıca teşekkür ederim.

Dana Sajdi
2007, Berlin

Gerileme, Hoşnutsuzlukları ve Osmanlı Kültürel Tarihi: Giriş Yerine*

DANA SAJDI

> Osmanlı tarihiyle ilgili yeni kitapları dikkatli bir şekilde takip etmeyenler için durup, bakma zamanı geldi. [...] Dina Rizk Khouri'nin incelemesi, [...] Çızakça, Darling, Fahmy, Hathaway, Hickok, Hoexter, Salzmann, Todorova ve Ze'evi'nin monografilerine katılıyor [...] Abou El-Haj, Aksan, Barkey, Cohen, Cuno, Doumani, Faroqhi, Kunt, Marcus ve Toledano gibi akademisyenlerin 1980 sonrası incelemelerine ilavelerde bulunuyor [...] Bu eserler, I. Süleyman'ın 1566'daki ölümü ile III. Selim'in on sekizinci yüzyıl sonunda başlattığı yenilik dönemi arası Osmanlı duraklamasıyla ilgili bütün tartışmaları geçersiz kılıyor. Aradaki yüzyılları bir gerileme, Osmanlı namına bir beceriksizlik ve zayıflık dönemi olarak resmetmekte ısrar edenler [...] bunu sırf tembellikten yapıyor. Bahsi geçen eserler, birlikte okunduğunda, imparatorluğun para ve askeri güçle ilgili ihtiyaçlarına ve koşullardaki değişimlere cevaben vergilendirme, matrah belirleme, toprak edinme ve kiralama yöntemlerini ve ordu düzenini sürekli değiştiren bir yönetim resmediyor.

---

* Bu bölüm hak ettiğinden daha fazla ilgiye mazhar oldu. Bu makalenin önceki bir versiyonu üzerindeki titiz okumaları ve kapsamlı yorumları için Ilham-Khuri Makdisi, Shirine Hamadeh, Mohammed Waked, Farish Noor, Alan Mikhail, Orlin Sabev ve Dyala Hamzah'ya en derin şükranlarımı sunuyorum. Berlin'deki Zentrum Moderner Orient'te görev yapan meslektaşlarımla yaptığım hararetli tartışmanın büyük faydasını gördüm. Her zamanki teşviğini ve editoryal yardımlarını esirgemeyen Shahab Ahmed'e müteşekkirim. Bu makaleyi yazdığım dönemde erişme şansına sahip olmadığım kaynakları temin etme nezaketini gösteren Rehan Ali'nin yardımı olmasa bunu yazamazdım.

Amy Singer'ın 1999'da yayımlanan bir kitap eleştirisinden aktarılan bu paragraf,[1] yerinde gözlemler içeriyor. Yukarıda sıralanan kitaplar, on altıncı yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başı arasında kalan dönemi ele alan Osmanlı araştırmaları alanının genel durumunu yansıtıyor: Hepsinin tek büyük amacı, "gerileme tezi"ni tahtından indirmek. Bu eserler aynı zamanda gerileme teziyle nasıl mücadele edileceğini de gösteriyor: Osmanlı devletine odaklan, devletin değişen koşullara uyum sağlama yeteneğini göster; Osmanlı vilayetlerinin tarihlerini toplumsal tarih, ekonomi tarihi ve politik ekonomi alt-disiplinlerinden faydalanarak kaleme al, içten gelen modernleşme hareketlerinin semptomu olan politik, ekonomik ve toplumsal dönüşümleri göster. Gelgelelim, kültür, ne bir inceleme konusu ne de bir analiz yöntemi olarak ortalarda görünmüyor.

Elinizdeki kitap Osmanlı kültürünü konu alan, zamansal kapsamı on sekizinci yüzyılda birleşen, ama gerektiğinde on altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında gidip gelen incelemelerden oluşuyor. Kitabın bölümlerindeki kültür vurgusu editörün bilinçli çağrısına bir yanıtsa da bölümlerin konu ve yöntemleri değil. Kimi sözde "Lale Devri"nin (kabaca, Osmanlı'da on sekizinci yüzyılın ilk otuz yılı) tarih ve tarih yazımının yapıbozumuyla kimi kahvehane kurumunun yeniden düşünülmesi ve tanımlanmasıyla ilgilenen bölümlerin konularının nispeten tek tip oluşu, alanın ne yönde ilerlemekte olduğunun bir göstergesi. Kavramlar ve yöntem açısından bakıldığında bütün bölümleri şekillendiren örtük bir leitmotif var: Kültürel ürünlerin ve mimariden ritüele, kahvehanelerden matbaaya ve tarih yazımının kendisine kadar pek çok farklı kurumun sosyal ve politik kullanımları. Bu makalenin devamında bu incelemeleri Osmanlı kültürel tarihi alanı içine konumlandırma fırsatımız olacak; şimdilik, bu kitabın, kültüre odaklanan ve Osmanlı'da erken modernite araştırmalarına *kültürü de ilave etmeyi* amaçlayan ilk kolektif çalışmalardan biri olduğunu söylemek yeterli.

---

1 Amy Singer, "*Review of State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540–1834* by Dina Rizk Khoury," *International Journal of Middle East Studies*, 31 (2) 1999, s. 300-1 (vurgular bana ait).

Osmanlı erken modernitesini konu alan tarih yazımı, "Osmanlı'da bir gerileme dönemi olmuştur" diyenlerle "olmamıştır" diyenlerin ürettiği merkezi diyalektiğe neredeyse çözülmez şekilde dolanmış durumda. Gerileme teziyle onun karşıtı arasındaki diyalektiğin katmanları arasında, uzun bir epistemolojik (ve siyasi) komplikasyonlar tarihi yatıyor. Gerileme tezinin başarılı ve ezici bir şekilde gözden düşürüldüğü artık en azından akademide ve bilhassa Osmanlı araştırmalarında rahatlıkla telaffuz edilebiliyor. Bütün bunların ışığında, bu kitabın alanda tam olarak nerede durduğunu kısaca açıklamak gerekirse, gerileme tezi karşıtı araştırmaların son dönemeci ile kültürel tarih alanının yükselişi arasında duruyor demek doğru olur. Bu noktada bizi bekleyen soru şudur: Kültürel tarihin yükselişiyle gerileme tezi karşıtı akademik çalışmaların sonuna yaklaşılmış olması arasında bir ilişki var mı?

Burada ele alınacak konulardan biri de bu olacak. Ancak bu soruyu yanıtlayabilmek için, yakaladığım fırsatı da değerlendirerek, önce gerileme tezi karşıtı akademik çalışmalardan bahsedecek ve bu giriş bölümünün büyük kısmında, bu akademik çalışmaların hangi konularda ne katkılar sağladığını göstereceğim. Bu sadece Osmanlı kültürel tarihinin son zamanlardaki yükselişini çevreleyen koşullara ışık tutmakla kalmayacak, aynı zamanda bu kitaptaki makalelerin, konumlandırılıp değerlendirilebileceği en geniş bağlamı sunacak. Laleler ve Kahvehaneler başlıklı kısımda okur alışıldık bölüm tanıtımlarını bulacak olsa da, bu bölümün genel amacı, akademi dünyasının son yirmi beş yılda alana yaptığı katkıların hakkını teslim edip, alanın durumunu kaba hatlarıyla resmetmek.[2] Bu kitaptaki

2 Bu giriş bölümünün bir inceleme olmadığını en baştan açıklığa kavuşturmalıyım (on sekizinci yüzyılın bir incelemesi zaten bulunuyor). Bu bölüm gerileme karşıtı çalışmaları kapsamlı şekilde ele aldığı iddiasında da değil, zira son çeyrek yüzyılda üretilen eserlerin çoğunun zaten bu çizgide olması bunu imkânsız hale getiriyor ve bizi seçici olmak zorunda bırakıyor. Eşit dercede önemli ve son olarak, her ne kadar farklı ulusal ve bölgesel akademilerden çıkan eserleri karşılaştırmak öğretici olsa da, kısıtlı olan yerimizi büyük ölçüde İngilizce eserlere ayıracağız. Yukarıda bahsi geçen inceleme için bkz. Jane Hathaway, "Rewriting eighteenth-century Ottoman history," *Mediterranean Historical* Review, 19 (1) 2004, s. 29-53. Ayrıca bkz. Karl Barbir, "The changing face of

makalelerin coğrafi açıdan kesiştiği noktalar, imparatorluğun merkezi olan İstanbul ile Şam ve Mısır vilayetleri olduğundan, burada ele alınacak akademik çalışmaların büyük kısmı da yine bu bölgelerle ilgili olacak.

Gerileme Kategorisi başlığı altında, teorik ve paradigmatik temelleriyle gerileme tezinin ana hatlarını çiziyorum. Ardından gelen kısım, ilk sinyallerini 1950'lerde veren gerileme kategorisini dağıtma çabasına ayrılmakla birlikte, daha çok 1980 ve 1990'larda yapılmış akademik çalışmalara odaklanıyor. Burada, politik ekonomi, ekonomi tarihi, devlet oluşumu araştırmaları, toplumsal cinsiyet araştırmaları, kent toplumsal tarihi ve düşünce tarihi alanlarının her birinden göze çarpan bir veya daha fazla incelemeden bahsederek, gerileme tezi yerine geliştirilmiş farklı çerçeve ve teorileri inceleyeceğim. Daha sonra, modern akademisyenlerin metinlere yönelik tutumlarını inceleyerek ve metinsel üretim ile kitap tarihi üzerine yapılmış yeni çalışmalardan örnekler vererek, Osmanlı kültürel tarihinin doğuşunu ele alıyorum. Bunları iki soru üzerinden yapacağım. Yukarıda da sorulmuş olan ilki, kültürel tarihin yükselişiyle gerileme tezi karşıtı akademik çalışmaların sonu arasında bir ilişki olup olmadığı. İkinci soru ise gerileme tezi karşıtı akademik çalışmaların kültürel tarih üzerindeki güçlendirici etkisini keşfetmeyi amaçlıyor. Dördüncü alt başlıkta, bu kitaptaki incelemeleri tanıtıyor ve en sonunda da mevcut siyasi atmosferde gerileme tezinden kurtulup Avrupamerkezciliği aşmanın gerçekten mümkün olup olmadığını sorarak, genel iyimser tonu biraz değiştiriyorum.

Gerileme Kategorisi

On sekizinci yüzyıldan beri önce Avrupalı gözlemciler, ardından akademisyenler, Osmanlı'nın on altıncı yüzyıl sonrası durumunu "gerileme" kavramıyla tarif ediyor. Farklı farklı kılıklarda, ki bunlardan en çok bilineni "Avrupa'nın hasta adamı"dır, karşımıza çıkıp duran bu kavram ilk başlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı askeri başarısızlıkları, toprak kaybını ve/veya ekonomik bozulmayı açıklamada kullanılırken,

---

the Ottoman Empire in the eighteenth century: past and future scholarship," *Oriente Moderno*, 18 (1) 1999, s. 253-67.

sonraları toplum, politika ve kültürün her yönünü içine alan kapsamlı bir kategori haline geldi.[3] Sömürgecilerin yönetimi altına giren pek çok bölgenin modern öncesi tarihi gibi, on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla Osmanlı'nın bu gayet kapsamlı olumsuz imgesi de Batılı hegemonyacı bir gündemin amacına hizmet etmiş, hatta belki de bu gündemin bir ürünü olmuştur. Bu imge, Aydınlanma'nın ilerleme söylemi içine tam oturmuş, Şarkiyatçı akademik çalışmalarla yekvücut olmuş, Marx'ın "Asya tipi üretim tarzı" ve "Doğu despotizmi", Weber'den esinlenilen modernleşme ve kalkınma teorileri gibi formülasyonlar içinde akademik gücünü artırmıştır. Bu Avrupamerkezci ve emperyalist görüşlerin epistemolojik açıdan sağlamlaşıp akademik çalışmalarla meşruiyet kazanması süreci yeterince tarif edilmiş olduğundan burada bizi oyalamasına izin vermek gereksiz.[4] Ancak, "Osmanlı gerilemesi"nin tezahürleri ve taşıdığı anlamlar konusunda kısa bir özet geçmek gerekiyor.

Gerileme kategorisi, ayrı ve benzersiz bir İslam toplumu/medeniyeti varsayar ve bu asli farklılığı nedeniyle diğer medeniyetlerle anlamlı bir şekilde karşılaştırılamayacağını söyler. Bu toplum/medeniyet, kendi kurum ve ideallerinin gerektirdiği şekilde işlemiştir. Osmanlı toplumu/medeniyeti, Muhteşem Süleyman'ın "Altın Çağ"ında başarılı olsa da çok geçmeden kurumlarının çürüyüşüne ve ideallerden kederli bir kopuşa tanık olmuştur. Değişen koşullara ya da teknolojik gelişmeye ayak uydurmayı başaramayan Osmanlı devleti ve toplumu, katı gelenekçilikte ısrar edip, çürümüş kurumlardan kurtulmayarak değişime direnmiş ve böylelikle medeniyet

---

3 Bkz. Linda Darling, *Revenue Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden: E.J. Brill, 1996, s. 3-16 ("The myth of Ottoman decline" başlıklı kısım); Cemal Kafadar, "Osmanlı tarihinde gerileme meselesi," Mustafa Armağan (der.), *Osmanlı Geriledi mi?*, çev. C. Şişman, Etkileşim, 2006, s. 30-75 ve Hathaway, "Rewriting eighteenth-century Ottoman history," s. 30-3.

4 Klasik örnek elbette Edward Said, *Oryantalizm: Batının Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis, 2012. Osmanlı bağlamı için bkz. Huri İslamoğlu-İnan, "Introduction: "Oriental despotism' in world-system perspective," Huri İslamoğlu-İnan (der.) *The Ottoman Empire and the World Economy* (Cambridge: Cambridge UP, 1987) s. 42-7 ve Darling, *Revenue Raising and Legitimacy*, s. 2-16.

ölçeğinde bir gerileme evresine girmiştir. Kurtuluş, yani modernite, reform ilham veya enjekte eden ve modern milliyetçiliklerin yolunu açan "Batı etkisi" formunda girmiştir sahneye. Sonunda, Ortadoğu modernitesinin zamansal sınırını çizmek üzere belirlenen tarihler, Napolyon'un Mısır işgali (1798), Filistin'e ilk Siyonist göçü dalgası (1882) veya Mısır'ın Levant'ı işgali (1831) ve imparatorluğun geri kalanı içinse Batı kaynaklı Tanzimat (1839–76) olmuştur.

Yukarıdaki kavramsal çerçeveyi destekleyen bir yığın işarete atıfta bulunulur. Başlangıç noktası, padişahın siyaset ve ekonomi üzerindeki otoritesinin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda zayıflamasıdır. Gücün padişahtan hareme ve sarayın kıyısında köşesinde yer tutanlara geçmesinden merkezde ve bazı vilayetlerde sık sık isyan çıkmasına, taşrada eşkıyalığın alıp yürümüş olmasından hazinenin açık vermesine, fiyatların yükselip paranın değerinin düşmesinden insafsızca sömürülen reayanın kaçmasına, bir zamanlar örnek gösterilen Yeniçerilerin askeri kimliğini kaybetmesinden imparatorluğun sınırlarının daralmasına kadar pek çok olay, padişahın kontrolünün zayıflığının işareti kabul edilir. Dürüstlük ve tarafsızlığın askıya alındığı, yolsuzluk, rüşvet, kayırmanın kural haline geldiği bürokrasi ve diğer devlet kurumlarında yaşanan ahlaki çürüme, bu olayların bir yansımasıdır. On yedinci yüzyılda Köprülü ailesinden sadrazamların ve on sekizinci yüzyıl başında III. Ahmed'in yaptığı reformlara rağmen; on sekizinci yüzyılda, bölgesel güç olduğunu iddia ederek imparatorluk merkezi olan İstanbul'un kontrolünü reddeden âyanın yükselişiyle, padişahın kontrolünün giderek zayıfladığı iyice açığa çıkmıştır. Sistemin ihtiyaç duyduğu onarım, Tanzimat dönemi yenilikleri, kurumsallaşma ve merkezileşme çabalarıyla gelmiş, fakat bu çabalar Osmanlı İmparatorluğu'nu ancak Birinci Dünya Savaşı'na kadar ayakta tutmuştur.

Elinizdeki kitabın amaçları göz önüne alındığında, imparatorlukların yükselip gerilemesi kavramının genellikle medeniyet paradigmasıyla ilişkilendirildiğini vurgulamak önem taşıyor. Medeniyet paradigması, toplumsal karmaşıklığın, kültürel ürünlerin özgünlük ve estetik değeriyle ölçüldüğünü varsayar. Gerileme ya da durgunluk varsayıldığında, değersiz olduğu gerekçesiyle kültürel üretim de genellikle göz ardı edilir. Kültürel

üretim bu şekilde ele alındığında, sadece güzel veya özgün kabul edilen kültürel ürünlere tarihsellik atfedilir. Bu bölümün devamında bu konuya geri döneceğim.

Gerilemeden Kurtulmak

Gerileme tezinin üstesinden gelmeye çalışan modern akademisyenlerin (bireysel ya da birlikte) bulması ve kanıtlaması gerekenler şunlar olmuştur:

1) Osmanlı devleti ve toplumunun değişme ve uyum sağlama becerisine sahip olduğu;
2) Batı'nın gelişinden *önce*, modernite işaretleri veren ve içten gelen toplumsal, ekonomik ve/veya düşünsel süreçlerin bulunduğu;
3) Osmanlı devlet ve toplumunun, aynı dönemde dünyanın başka yerlerinde hüküm sürmüş devlet ve toplumlarla karşılaştırılabilir olduğu;
4) Gerileme ve içinde barındırdığı Avrupamerkezcilik yerine, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında meydana gelen olayları hesaba katan başka bir mantık, başka bir çerçeve.

İlk Adımlar

1980 ve 1990'ların gerileme tezi karşıtı akademik çalışmalarına açık ya da örtük bir şekilde teorik yakıt sağlayan, Edward Said'in *Oryantalizm*'inin[5] basılması oldu. Fakat gerileme teziyle ilgili şüpheler bundan çeyrek yüzyıl önce başlamıştı. Gerileme tezi karşıtı akademik çalışmaların öncülü ve arkalarından gelecek pek çok araştırmanın çıkış noktası olan bu ilk girişimler kısaca ele alınmaktan fazlasını hak ediyorlar.

Gerileme tezine karşı hoşnutsuzluğun ilk emareleri, ampirik nedenlerle ortaya çıktı. Ustalık ve zarafetle kaleme alınmış 1957 tarihli ve "Changing face of the Fertile Crescent in the XVIIIth century" [Bereketli Hilalin On Sekizinci Yüzyıldaki Değişen Yüzü] başlıklı makalesinde Albert Hourani, "gerçekten çürümekte ve cansız olup olmadığını; 'Batı'nın tam etkisi hissedilmeden önce' kendine yeten bir Osmanlı Müslüman toplumundan bahsedip bahsedemeyeceğimizi sormak için," on sekizinci yüzyıla yeniden

---

5 Agy.

bakmamızı önerdi.[6] Bu, on sekizinci yüzyıldaki değişim dinamiklerinin açıklandığı ilk eserlerden biri, belki de ilkiydi ve sayfaları arasında sadece Hourani'nin değil, bütün bir Osmanlı araştırmacısı neslinin sonraki eserlerinin tohumlarını saklıyordu. Nihayetinde, bu çığır açan makalenin verdiği sürgünler, hiç abartısız, alanda büyük ustaların çıktığı koca birer dal haline geldi. Hourani'nin on sekizinci yüzyılda imparatorluk merkezi ile vilayetler arasındaki ilişkilerle ilgili gözlemleri daha sonra Osmanlı araştırmaları üstadı Halil İnalcık tarafından "ademimerkezileşme" [decentralization] olarak adlandırıldı.[7] On sekizinci yüzyılda vilayetlerin yerel otorite olma iddiası ve yönetimin kısmen babadan oğla geçer hale gelmesi de yine Hourani tarafından vurgulandı ve çok geçmeden, ileride Osmanlı-Suriye araştırmaları duayeni olacak olan Abdul-Karim Rafeq tarafından araştırıldı.[8] Vilayetlerin otorite iddiasından yola çıkan Hourani, hâlâ sonuç getiren bir analiz kategorisi olan *âyan* modelini geliştirdi.[9] 1999 yılında Rafeq, on sekizinci yüzyıl Şam ulemasının ilk milliyetçilik eğilimleriyle ilgili gözlemlerini geliştirdi.[10] Hourani'nin makalesi, on sekizinci yüzyılda yenilenen Akdeniz ticaretine ve bunun sonucunda ticaret yapan

---

6 Albert Hourani, "The changing face of the Fertile Crescent in the XVIIIth century," *Studia Islamica, 8,* 1957, s. 91.

7 Halil İnalcık, "Centralization and decentralization in Ottoman administration," Thomas Naff ve Roger Owen (der.) *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale: Southern Illinois UP, 1977) s. 27-52.

8 Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus* (Beyrut: Khayyats, 1970).

9 Albert Hourani, "Ottoman reform and the politics of notables" W.R. Polk ve R.L. Chambers (der.) *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (Chicago: Chicago UP, 1968) s. 41-68. ["Osmanlı reformu ve eşraf politikaları," *Ortadoğu'da Modernleşme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995) s. 61-100]. Kategorinin Margaret Lee Meriwether tarafından kullanılış şekli için bkz. *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840* (Austin: University of Texas Press, 1999).

10 Abdul-Karim Rafeq, "Relations between Syrian *'ulamā* and the Ottoman state in the 18th century," *Oriente Moderno,* 18, 1999, s. 67-95 ve Abdul-Karim Rafeq, "The Syrian *'ulamā,* Ottoman law, and Islamic *sharī'a,*" *Turkica,* 26, 1994, s. 9-32.

bazı azınlık cemaatlerinin yükselişine de dikkat çekti. Daha sonra Thomas Phillip bunu olgunlaşmış bir araştırma konusu haline getirecekti.[11] Hurani'nin belki de en az göze çarpan gözlemlerinden birinin önemi ise nispeten kısa zaman önce alanın akademik çalışmalarında ortaya çıktı.

> Muhteşem Süleyman'ın imparatorluğunu genellikle "gerçek" imparatorluk olarak görüyor, ondan önce ve sonra gelenleri onunla kıyaslayarak yargılıyoruz. Bu şekilde bakıldığında, ardından gelen tam bir gerilemedir; bunun bir gerileme olduğunu söylerken *aslında sadece Osmanlıların kendi inandığı ya da en azından söyleyegeldiği şeyi yansıtmış oluyoruz*. Koçu Bey'den beri Osmanlı yazarları yenilik önerilerini Sultan Süleyman'ın muhteşem zamanına geri dönmek için yapılması gerekenler şeklinde ortaya koymayı âdet edinmiştir.[12]

Burada Hourani zamanının önünde giderek ve sezgisel olarak, tarihsel söylemin, bizim örneğimizde Muhteşem Süleyman'ın altın çağı mitinin, kurgulanmış doğasını gözler önüne serer. Metodolojik bir savdan ziyade bir düşünce olarak ifade edilse de, Hourini'nin, modern tarihçilerin "Osmanlıların [yazarların] inandığı şeyi yansıtıyor" olduğu şeklindeki sözleri, arkasından gelen akademisyen neslini Osmanlıların mitlerinin tuzağına düşmemek için araştırma kaynaklarına sağlıklı ve üretken bir şüpheyle yaklaşmaya ve kaynakların Osmanlı toplumu hakkında anlattıklarının diğer anlamlarını da değerlendirmeye özen göstermeye itmiştir. Metnin içindeki ve ardındaki siyasi görüşleri araştırmak, Osmanlıların, bilhassa Hourani'nin yukarıdaki paragrafta ("Koçu Bey'den beri Osmanlı yazarları yenilik önerilerini Sultan Süleyman'ın muhteşem zamanına geri dönmek için yapılması gerekenler şeklinde ortaya koymayı âdet

---

11 Thomas Philipp, *The Syrians in Egypt* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985); Thomas Philipp, "Jews and Arab Christians: their changing positions in politics and economy in eighteenth century Syria and Egypt," Amnon Cohen ve Gabriel Baer (der.) *Egypt and Palestine: A Millennium of Associations (868–1948)* (New York: St Martin's Press, 1984).

12 Hourani, "Changing face of the Fertile Crescent," s. 91-2. Vurgular bana ait.

edinmiştir" diyerek) atıfta bulunduğu *nasihatname* türünü ele alırken ciddiyetle üzerinde durduğu bir şeydir. Reform tahrikli bu yazın türüne gösterilen ilgi, üç önemli Osmanlı araştırmacısının eserlerini en azından kısmen şekillendirmiştir. Bu araştırmacılar, Cornell Fisher, Rifa'at Ali Abou-El-Haj ve Cemal Kafadar'dır.[13] Hourani'nin "The changing face of the Fertile Crescent in the XVIIIth century" başlıklı makalesi, Karl Barbir'in sözcüklerini kullanırsak, "alana [Osmanlı araştırmaları alanına] açılan kapı" olmuştur ve pek çok açıdan hâlâ öyledir.[14]

Peki, 1957'de Hourani kime sesleniyordu? On sekizinci yüzyılın yeniden değerlendirilmesini önerdiği kısımda "Batı'nın tam etkisinden önce" sözleri niçin tırnak içine alınmıştı? Niçin kaynak gösterilmemişti? Buradaki muhtemel hedef, kaynak göstermeyi gerektirmeyecek kadar ünlüydü: H.A.R. Gibb ve H. Bowen'ın *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Muslim Culture in the Near East* [İslam Toplumu ve Batı: Batı Medeniyetinin Yakın Doğu'daki Müslüman Kültürüne Etkisi Üzerine Bir Çalışma] adlı kitabı.[15] Bütün içeriği ve imalarıyla, gerileme tezini yücelten, kanona girmiş bir eserdi bu:

---

13 Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541–1600)* (Princeton:Princeton UP, 1986); Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: State University of New York Press, 1991); Rifa'at Ali Abou-El-Haj, "The Ottoman *nasihatname* as a discourse over 'morality'," Abdeljelil Temimi (der.) *Melanges Professeur Robert Mantran* (Zeghouan: Centre d'études et de recherches ottomans, morisques de documentation et d'information, 1988), s. 17-30; Rifa'at Ali Abou-El-Haj, "Power and social order: the uses of *kanun*," Irene A. Bierman, Rifa'at Abou-El-Haj ve Donald Preziosi (der.) *The Ottoman City and its Parts: Structures and Social Order* (New Rochelle: A.D. Caratzas, 1991) s. 77-91. Nasihatname edebiyatına daha az şüpheyle yaklaşan bir eser için bkz. Cemal Kafadar, "The myth of the Golden Age: historical consciousness in the post-Suleymanic era," Halil İnalcık ve Cemal Kafadar (der.) *Suleyman the Second and his Time* (İstanbul: Isis Press, 1993) s. 37-48.

14 Barbir, "Changing face of the Ottoman Empire," s. 254.

15 H.A.R. Gibb ve H. Bowen, cilt. 1, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, Bölüm 1 (Londra: Oxford UP, 1950). Eserin ikinci bölümü 1957 yılında aynı yayınevinden çıktıysa da ikinci cilt hiçbir zaman basılmadı.

"Batı'nın tam etkisinden önce" özerk, yalıtılmış, katı, uyumakta olan ve kesinlikle modern öncesi bir Müslüman toplumu varsayıyordu. Bu eseri kanondan çıkarma süreci Hourani'nin kontrollü girişiminin ardından gelen iki doğrudan girişimle devam etti.

Gibb ve Bowen'ın projesi üzerinde kendi soykütüğü araştırmasını yapan Norman Itzkowitz, ünlü "Eighteenth century Ottoman realities" [On sekizinci yüzyıl Osmanlı gerçeklikleri] makalesini 1962'de yayımladı.[16] Makalesinde bu konuyu yeniden düşünmeye davet eden bir dipnot düşmüş olsa da[17] Itzkowitz'in derdi aslında "gerileme"nin kendisi değil, Gibb ve Bowen'ın eserinin ampirik hata ve önyargılarının soykütüğünü çıkarmaktı. Itzkowitz, Gibb ve Bowen'ın kökeninin, Albert Howe Lybyer'ın 1913'te yayımlanan *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* [Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi] adlı eserine dayandığını saptar.[18] Lybyer'ın, Avrupalı okurlarına aşina oldukları, kolay anlayacakları, devlet-kilise ilişkisine dayanan bir formül sunduğunu gösterir Itzkowitz: Bir yanda hükümetin Hıristiyan kökenli kölelerin çalıştığı idari ve askeri kolları ile padişahın ailesinden oluşan "yönetim kurumu", diğer yanda dini eğitimi yöneten ve İslam kanunuyla ilgili resmi açıklamalar yapıp, kanunun uygulanışını denetleyen, özgür Müslümanların çalıştığı, "Müslüman kurumu" vardır. Itzkowitz, Lybyer'ın tasarısını alan Gibb ve Bowen'ın, içine kendi çeşnilerini kattığını gösterir: On sekizinci yüzyılda yaşandığı iddia edilen gerilemeyi, yönetim kurumundaki Hıristiyan kökenli kölelerin yerine özgür Müslümanların geçmesine atfederler. Yani yazarların görüşü din açısından belirlenmiştir: Osmanlı İmparatorluğu ancak "devlet" Hıristiyan köleler tarafından, "kilise" ise Müslüman rahipler tarafından yönetilirse başarılı olabilir. Itzkowitz, büyük bir ferasetle, gerileme tezinin "Hıristiyan Batı'nın derinlere yerleşmiş üstünlük

---

16 Norman Itzkowitz, "Eighteenth century Ottoman realities," *Studia Islamica*, 16, 1962, s. 73-94.

17 Agy, s. 81 dipnot 1.

18 Albert Howe Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1913).

duygusunu destekleme meziyetine [...] sahip"[19] olduğunu belirtir ve Kipling'in böyle bir tarihsel soruşturma çizgisinin şekillenmesine neden olan dünya görüşüne bir açıklama olarak "Şark zihniyeti"ni sunan ırkçı sözlerini aktarır.[20] Lybyer-Gibb-Bowen tezini çürütmek için Itzkowitz, imparatorluk tarihinin farklı dönemlerinde "yönetim kurumu" denen kurumlarda görev yapan Müslümanlara ve "Müslüman kurumu"ndaki Hıristiyan kökenli memurlara yığınla örnek vererek, Gibb ve Bowen'ın görüşüne yön veren dini determinizmi hükümsüz kılar. Ayrıca, Itzkowitz, devlet memurlarının dini kökenlerine odaklanmak yerine, kariyerlerinin izlenmesi gerektiğini söyler. "Kariyerler," Osmanlı araştırmalarında düşünce tarihi, tarih yazımı ve devlet tarihinin kesişimine denk düşen bir alt okul olarak da görülebilir ve merkezinde Norman Itzkowitz yer alır. Itzkowitz'in sadrazam ve edip Ragıp Paşa'nın (ö. 1763) kariyeriyle ilgili çalışması, biri Osmanlı tarihçisi ve bürokratı Naima'nın (ö. 1714), diğeri yine Osmanlı tarihçisi ve bürokratı Mustafa Âli'nin (ö. 1600) yaşamını, eserlerini ve kariyerini inceleyen iki klasik eserle desteklenmiştir. Bu iki eser sırasıyla Itzkowitz'in öğretmeni Thomas V. Lewis'e ve Itzkowitz'in öğrencisi Cornell Fleischer'a aittir.[21]

"Şark zihniyeti" konusundaki tutum 1962'de Itzkowitz tarafından kınandıktan sonra, Osmanlı araştırmacısı olmasa da modern Ortadoğu'nun ekonomi tarihini inceleyen bir akademisyen olan Roger Owen, Said'in *Oryantalizm*'i yayımlanmadan iki yıl önce, 1976'da, "Şarkiyatçılığın sonu"nu ilan etti. Owen'ın makalesi, Gibb ve Bowen'ın *Islamic Society and the West*'ini kanonun dışına atan son yumruktu (ama birazdan göreceğimiz gibi, var-

---

19 Itzkowitz, "Eighteenth-century Ottoman realities," s. 81. İşte tam bu yol ayrımında Itzkowitz yukarıda bahsedilen ana metinde geçen gerileme tezini yeniden değerlendirmekle ilgili bir dipnot ekler.

20 "Şark zihniyetini asla anlamayacaksınız / Ve anlasanız bile, uğraştığınıza değmeyecek," agy., s. 77.

21 Norman Itzkowitz, "Mehmed Raghib Pasha: the making of an Ottoman vezir" (Doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1959); Thomas V. Lewis, *A Study of Naima*, Norman Itzowitz (der.) (New York: New York UP, 1972); Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*.

sayımları ve sonuçları Bernard Lewis tarafından yinelenecekti).[22] Gibb ve Bowen'ın yönetim ve toplum konusundaki yaklaşımını Marx ve Engels'in "Doğu despotizmi" modeliyle ilişkilendiren Owen, sadece "gerileme" ve (diğer toplumlardan farklı ve kendine özgü bir kategori olarak) "İslam" kategorilerinin değil, o toplumun [İslam toplumunun] "yalıtılmış" olduğu gibi desteklenemez bir varsayımın da ideoloji tarafından şekillendirilmiş, fazlasıyla basitleştirici bir varsayım olduğunu kanıtlar. Hourani ve Itzkowitz'in ampirik düzeltmelerine ve sorgulamalarına, Itzkowitz'in etik-politik değerlendirmelerine bir ilave de Owen'dan gelir. Owen, yeni bir metodolojik yaklaşım önerir: politik ekonomi; diğer bir deyişle, ekonomik süreçlerin ve toplumun şekillenmesinde oynadıkları rollerin analiz edilmesi.[23] Zaten artık ufukta görünmüş olan politik ekonomi zamanla Osmanlı araştırmalarında önde gelen analiz çerçevelerinden ve alt disiplinlerden biri haline geldi.

Fakat politik ekonomiye dönmeden önce bandı biraz geri sarıp, gerileme tezini desteklemeyi sürdüren eserden bahsetmekte fayda var. Hourani ve Itzkowitz gerileme tezini sorgularken, Bernard Lewis bunun tam tersini yapıyordu: Osmanlı gerilemesini araştırmasının nesnesi yapmıştı. Lewis, Osmanlı gerilemesinin ciddiyetle incelenmediği gerçeğinden yakınıyordu; kayda değer tek istisna, Gibb and Bowen'ın *Islamic Society and the West*'iydi.[24] Daha sonra, "Osmanlı yönetiminin, toplumunun ve medeniyetinin gerilemesine sebep olan veya bu gerilemenin parçası olan veya bu gerilemeyi dışavuran birincil faktör ve süreçlerden bazılarının geniş bir şekilde sınıflandırılıp, listelenmesi"ni önererek devam ediyordu.[25] Bu

22 Roger Owen, "The Middle East in the eighteenth century: an 'Islamic' society in decline? A critique of Gibb and Bowen's *Islamic Society and the West*," *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies*, 3 (2) 1976, s. 110-7.

23 Çok geçmeden, Thomas Naff ve Roger Owen, on sekizinci yüzyılı gerileme sonrası olarak ele alan ilk kitaplardan birini yayımladı: *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale: Southern Illinois UP, 1977).

24 Bernard Lewis, "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire," *Studica Islamica*, 9, 1958, s. 111 ve s. 111 dipnot 1. ["Osmanlı İmparatorluğu'nun inhitatı üzerine bazı düşünceler," çev. Salih Tuğ, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III/1-2 (1960), s. 161-78.]

25 Agy, s. 112.

makalenin bulguları bir kitapta yayımlanacaktı: *The Emergence of Modern Turkey* [Modern Türkiye'nin Doğuşu].[26] Bu kitap, kısa zaman sonra kanonun dışına itilecek olan Gibb ve Bowen'ı, gerileme tezinin *locus classicus*u olarak yeniden konumlandıracaktı. (İlginçtir, Lewis'in kaynaklarından biri, Hourani'nin 1958 tarihli makalesinde yakınmalarına aldanmamamız konusunda bizi uyardığı ve daha sonraları Rifa'at Abou-El-Haj tarafından tekrar bağlam içine oturtulacak olan Koçu Bey'in ta kendisidir.)

Gerileme tezi karşıtı pek çok (çoğu?) modern akademisyen hoşnutsuzluğunu ifade etmek için Lewis'in kitabına atıfta bulunmuşsa da, sadece ve en başta gerileme sorununun *kendisiyle* ilgilenen araştırmalara girişen birkaç akademisyen olmuştur. Bu konudaki tek istisna, Cemal Kafadar'ın "The question of Ottoman decline" [Osmanlı tarihinde gerileme meselesi] başlıklı makalesidir.[27] Açıkça böyle sunulmamış olmakla birlikte Kafadar'ın makalesi Bernard Lewis'in yukarıda bahsedilen makalesi ve kitabının bir *anti-metni* olarak konumlandırılabilir. Kafadar'ın makalesine daha sonra döneceğim, ama bu arada gerileme tezine getirilen ilk düzeltmelerden birinden bahsedelim.

Politik Ekonomi ve Kapitalizme Dönüşüm

Politik ekonomi modeli Ortadoğu araştırmalarına uygulanırken kullanılabilecek eksiksiz bir program önerisi 1980'de Peter Gran'den geldi.[28] Bu tarihten bir yıl önce Gran bu modeli, çığır açan eseri *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840*'de [Kapitalizmin İslami Kökenleri: Mısır, 1760-1840] uygulamıştı.[29] Mısır'ın modernleşmesinin Napolyon işgaliyle başladığı fikrini reddeden Gran, Mısır'da kapitalist birikimin ortaya çıkışını on sekizinci yüz-

---

26 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra: Oxford UP, 1962) Orijinal eser ilk olarak Londra'da, Oxford UP tarafından 1962'de basıldı ve 2002'de üçüncü basımını yaptı.

27 Yukarıda kaynak gösterildi.

28 Peter Gran, "Political economy as a paradigm for the study of Islamic history," *International Journal of Middle East Studies,* 11 (4) 1980, s. 511-26.

29 Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* (Austin: University of Texas Press, 1979); karton kapakla yeniden basım: (Syracuse: Syracuse UP, 1998).

yılın ikinci yarısına, yani Avrupa'nın gelişinden önceki bir tarihe yerleştirir. Fakat kitabın adı aldatıcıdır, çünkü yazar politik ekonominin ötesine geçerek kültür alanına girer. Eserin merkezinde akademisyen Hasan el-Attâr'ın (ö. 1835) eseri ve kariyeri bulunsa da yazar hatırı sayılır sayıda yazınsal ürüne ve bir o kadar da alan ve türe—hadisten, hukuk, tarih, edebiyat, filoloji, fen bilimlerine—başvurur. Yazar, el-Cebertî (ö. 1825) ve el-Attâr gibi karanlık bir çağdaki sıradışı aydınlar olarak görülen ya da el-Tahtâvî (ö. 1873) gibi sadece Batılılaşmacı olarak görülen büyük fikir adamlarını yeniden bağlamsallaştırır. Gran, bu fikir adamlarını, kendisi de değişen ve sosyoekonomik faktörlerce şekillendirilen yerel bir kültürel manzara içine yerleştirir. Çok sayıda hata ve yanılgı içermesine rağmen—girişime sempati duyanlar da dahil pek çok eleştirmen bu noktaya işaret etmekten kaçınmamıştır[30]—kitap, yazınsal üretimi kültür olarak gören tek kapsamlı inceleme olma özelliğini korumaktadır.[31] Kitabın yayımlanmasından sonra uzun bir süre on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Ortadoğu araştırmaları iki ayrı koldan yürümüştür: bir yanda İslam araştırmaları kapsamındaki düşünce tarihi, diğer yanda Osmanlı araştırmaları kapsamındaki toplumsal tarih ve ekonomi tarihi. Kültür ise bu iki disiplin arasındaki fay hattı üzerinde kalmıştır.

Peter Gran politik ekonomiyi savunurken, hemen hemen aynı zamanlarda, birileri de politik ekonomi içinde düzeltme yapmak üzere bir teori öneriyordu: Wallerstein'ın dünya sistemleri teorisi.

---

30 Farklı uzmanlık alanlarından akademisyenler Gran'in kitabıyla ilgili olarak kendi alanlarının gözünden eleştiriler kaleme aldılar. Bkz. Charles Issawi, "Review of *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* by Peter Gran," *Journal of Economic History,* 39 (3) 1979, s. 800-1; Daniel Crecelius, "Review of *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* by Peter Gran," *American Historical Review, 85* (1) 1980, s. 182; Roger Owen, "Review of *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* by Peter Gran," *Economic History Review,* 33 (1) 1980, s. 150-1; Donald G. Quataert, "Review of *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* by Peter Gran," *Business History Review,* 55 (3) 1981, s. 464-5; F. De Jong ve Peter Gran, "On Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840.* A review article with author's reply," *International Journal of Middle East Studies,* 14, 1982, s. 381-99.

31 Kitabın ilk basımından yirmi yıl sonra, 1998'de yeniden basılması geçerliliğini koruduğunun kanıtıdır.

Dünya Sistemleri Teorisi ve Çevreselleşme Mantığı

Huri İslamoğlu-İnan ve Çağlar Keyder, Doğu despotizmi kavramı ve Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili diğer özcü açıklamaların yerine, kapitalist dünya ekonomisiyle (ya da dünya sistemiyle) bütünleşme/birleşme modelini önerdi.[32] Yazarlar, Avrupa sermayesi girmeden önce Osmanlı'nın toplumsal yapısının Asya tipi üretim tarzıyla tanımlandığını iddia eder. Devlet toprağı, üretimi ve üretim fazlasını kontrol etmiş, hem iç hem dış ticareti düzenlemiştir. Bu toplumsal yapının yeniden üretimini mümkün kılan, onu istikrarsızlaştırabilecek iki unsur olan ticari sermaye ve ekonominin feodal alanlarının, devletin sıkı idaresi altında olmasıdır. Ne var ki, on altıncı yüzyıl sonlarından itibaren, Atlantik ekonomisinin yükselişiyle birlikte ticaret rotalarında meydana gelen değişiklik, Avrupa pazarının artan hammadde talebi, tüm Avrupa'yı saran fiyat artışları ve Osmanlı İmparatorluğu'nun artan nüfusu, Osmanlı devletinin siyasi ve ekonomik kontrolünü zayıflatan türlü eğilimler doğurdu. İthalatı/ihracatı yasak malların ticaretinin artması, Osmanlı tüccar sermayesinin kapitalist dünya ekonomisiyle bütünleşmesine katkıda bulundu. Artık fiyatlar devlet tarafından kontrol edilemiyor, sınırların dışındaki dünya pazarı tarafından belirleniyordu. Osmanlı devletinin iltizam usülüne geçmesi, on sekizinci yüzyılda Avrupa pazarı için ticari tarım ürünlerinin üretildiği ticari emlakın, çiftliklerin doğmasına neden oldu.[33] Osmanlı İmparatorluğu'nun mamul ürünler karşılığında hammadde sağlayan bir tedarikçi rolüyle kapitalist dünya sisteminin çevresiyle bütünleşmesi sonucunda, dünya imparatorluğunun toplumsal yapısı yıkıldı. İşte bu yüzden İslamoğlu ve Keyder, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda yaşananları açıklamak için gerileme tezi yerine çevreselleşme mantığını önerir.[34]

---

32 Huri İslamoğlu-İnan ve Çağlar Keyder, "Agenda for Ottoman history," *Review*, 1 (1) 1977, s. 31-56. Bu makale daha sonra benim burada kullandığım şu kitapta yayımlandı: Huri İslamoğlu-İnan (der.) *The Ottoman Empire and the World Economy*, s. 43-62.

33 Çiftlikler tartışma konusu olacaktır, bkz. Çağlar Keyder ve Faruk Tabak (der.) *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991.)

34 İslamoğlu-İnan eleştirilere cevaben teorinin Osmanlı bağlamına uygulanışını gözden geçirip, daha ayrıntılı hale getirerek yeniden sundu. Bkz. "Introduction: 'Oriental despotism' in world-system perspective," (yukarıda kaynak gösterildi.)

Kaba hatlarıyla kabul edilmiş olmakla birlikte çevreselleşme mantığı da bir ana anlatı haline geldi ve zorlu uygulanışı, aydınlattığı kadar gölge de düşürdü. 1990'larda, taşradan yerel bakış açıları sunan birkaç çalışma, birleşme paradigmasını değiştirip daha ayrıntılı hale getirdi.

Bu çalışmalardan biri, Beshara Doumani'nin *Rediscovering Palestine* [Filistin'i Yeniden Keşfetmek] adlı eseri, birkaç hedefe birden ulaştı.[35] Nablus ve iç bölgelerdeki tacirlerin ve köylülerin tarihini yazan Doumani, Osmanlı İmparatorluğu'nun da dünya ekonomisinin de çevre bölgesinde kalan ve o zamana dek sesi duyulmamış olan toplumsal gruplara eylemlilik vermekle kalmadı, aynı zamanda Arapların ve İsraillilerin Filistin'le ilgili yazdığı rakip milliyetçi tarihlere de itiraz etti. Dört ticari malın (dokuma kumaş, ham pamuk, zeytinyağı ve sabun) üretim süreçlerini ve dolaşımını, tacirlerin hâkimiyetindeki toplumsal ve kültürel ağlar bağlamında değerlendiren Doumani, Avrupa sermayesi henüz girmemişken içten gelişmiş olan bir kapitalist dönüşümü belirten bir dizi kurum ve pratiği açığa çıkarır.

Doumani'nin çizdiği ana hatlar, henüz Avrupa'dan gelen taleplerle yolundan çıkmamış; güçlü, yerel, ticaret yapılan ve para kullanılan bir ekonomiye aittir. Ayrıca yazar, hem yeni bir kapitalist kentli elit grubunun hem de entegre olmuş bir köylü orta sınıfın yükselmekte olduğunu gösterir. Bu grupların doğuşu hem sosyoekonomik düzeyde hem sosyopolitik düzeyde önem taşır: Devletten kentli siyasi elitlerin hegemonyasını kırmasını isteyen köylü orta sınıf, yeni (modern) yurttaşlık söyleminin yaratılmasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla modernite, Doumani'nin yorumuna göre, geleneksel olarak modernitenin nişan taşı olarak görülen olaylardan birinin (1831'de Suriye'nin Mısır tarafından işgal edilmesi; 1839-56 Tanzimat reformları ya da Avrupalı Yahudilerin 1882'de Filistin'e ilk göçü) topluca getirdiği bir şey değildir. Filistin'in toplumsal ve ekonomik açıdan zaten dönüşmüş olması, dünya kapitalist pazarıyla bütünleşmeyi kolaylaştırmış ve Tanzimat'ın merkezileştirme çabasını haklı çıkarmıştır. Doumani, indirgeyici bir ekonomik yaklaşıma girmez ve kültürü—bilhassa aile,

---

35 Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700–1900* (Berkeley: University of California Press, 1995).

din ve ritüellerin sosyoekonomik ilişkilerin üretilip sürdürülmesini nasıl kolaylaştırdığını da—hesaba katarak dünya ekonomisiyle bütünleşme anlatısını daha da zenginleştirir. Böylelikle Doumani kültürü hem bir üstyapı hem de kendi başına önemli bir oluşturucu unsur olarak konuya dahil eder.

Ekonomik Tarih ve "On Yedinci Yüzyıl Krizi" Mantığı

Wallerstein'le gelen dönemeçten önce, *Annales Okulu* tarafından ortaya koyulan ekonomik tarihin önde gelen savunucusu Ömer Lütfi Barkan'dı.[36] Diğerleri arasında Barkan ve Halil İnalcık, on yedinci yüzyılın demografik, ekonomik ve politik krizlerini konu alan çığır açan çalışmalar yayımladı.[37] Barkan, Yeni Dünya gümüşünün piyasaya girmesi sonucunda bütün Avrupa'yı etkisi altına alan fiyat devriminin Osmanlı İmparatorluğu'na nüfuz ettiğini gösterdi. İnalcık, ekonomik krizleri ve devalüasyonu demografik değişimlerle ve ateşli silahların yayılmasıyla ilişkilendirdi. Savaş teknolojisinde meydana gelen değişimler nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu, ikiz kurumlar olan sipahi ve onu destekleyen tımarı artık sürdüremez hale geldi. Yeniden örgütlenme stratejisinin bir parçası olarak, imparatorluk, o ya da bu nedenle köyünden kaçmış başıboş köylülerden oluşan silahlı paralı askerlere bağımlı hale geldi. Dağıtılmaları üzerine hoşnutsuzluklarını açıkça sergileyen bu paralı askerler kırsal bölgeleri kasıp kavurdu. Bu bozulmaya ve vilayet yöneticilerinin (örneğin, Suriye'de Canbolatoğlu Ali Paşa) çıkardığı isyanlara Celali isyanları dendi. Barkan ve İnalcık'ın eserleri, sonraki akademisyen neslinin ilerleyeceği yolu açtı. Anadolu'nun

---

36 Halil İnalcık, "The impact of the *Annales School* on Ottoman studies, and new findings," *Review*, 1 (3-4) 1978, s. 69-96.

37 En tanınmış makaleleri: Ömer Lütfi Barkan, "The price revolution of the sixteenth century: a turning point in the economic history of the Near East," *International Journal of Middle East Studies*, 6, 1975, s. 3–28; Halil İnalcık, "The socio-political effects of the diffusion of fire-arms in the Middle East," V.J. Parry ve M.E. Yapp (der.) *War, Technology and Society in the Middle East*, Londra: Oxford UP, 1975) s. 195–217; Halil İnalcık, "Military and fiscal transformations in the Ottoman Empire, 1600–1700," *Archivum Ottomanicum*, 6, 1980, s. 283-337.

ekonomik tarihi ayrıntıları üzerinde hiç yorulmadan çalışan Suraiya Faroqhi'nin üretken kariyeri buna bir örnektir.[38] Faroqhi'nin ikna edici on yedinci yüzyıl yorumu (ki alanın durumunu da özetler), Osmanlı İmparatorluğu'nu "on yedinci yüzyıl krizi" üzerinden Avrupa bağlamı içine yerleştirir. Merkezileşen ve bürokratikleşen bir devletin talepleri ile Atlantik ticaretinin genişlemesinden kaynaklanan ekonomik sorunlar bir araya gelince Avrupa ağır bir ekonomik sıkıntı içine girmiş, bu da siyasi ayaklanmaları başlatmıştır.[39] "On yedinci yüzyıl krizi" mantığına göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda ne gerilemeye ne de dışsal bir faktör olan Avrupa sermayesi tarafından çevreselleştirilmeye dair bir işaret vardır. Bu krizler, Avrupa'dakilere benzer içsel ve dışsal dönüşümlerin tezahürleri olarak görülür ve böylelikle Osmanlı İmparatorluğu Avrupa bağlamına yeniden yerleştirilir.

Devlet Oluşumu: Eşkiyalık, Rüşvet ve Yolsuzlukların Ardında Yatanlar

Dünya sistemleri teorisinin Osmanlı dünyasına uygulanabilirliğini konu alan gözden geçirilmiş 1987 basımı eserinde İslamoğlu-İnan, Osmanlı devleti için yeni kavrayışlar geliştirme çağrısında bulundu.[40] On yedinci yüzyılda benimsenen mali önlemlerin ve on sekizinci yüzyılda yönetimin adem-i merkezileşmesinin Osmanlı saltanatının otoritesinin veya meş-

---

38 Suraiya Faroqhi'nin bütün eserlerini listelemek neredeyse imkânsız. En bilinen kitaplarından bazıları: *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Craft and Food Production in an Urban Setting, 1520–1650* (Cambridge: Cambridge UP, 1984); *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri* (Cambridge: Cambridge UP, 1987); *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720* (İstanbul: Isis Press, 1995) ve *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480–1820*, (İstanbul: Isis Press, 1995).

39 Suraiya Faroqhi, "Crisis and change 1590–1699," Halil İnalcık ve Donald Quataert (ed) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300–1914* (2 cilt, Cambridge: Cambridge UP, 1994) 2. cilt, s. 469-70. Modeli ve Faroqhi'nin bu modeli kullanış şeklini ilk gördüğüm yer: Darling, *Revenue Raising and Legitimacy,* s. 8-10.

40 İslamoğlu-İnan, "Introduction," s. 19.

ruiyetinin kaybı anlamına gelmediğini gösteren eserlerin yayımlandığı sonraki on yıl boyunca, alandaki "genel hissiyat" bu olmuş gibi görünüyor. Bunlar, hızla değişen koşullarda Osmanlı devletinin uyum gösterme ve dönüşme becerilerini gösteriyordu.[41]

1991'de Rifa'at Ali Abou-El-Haj, ileri görüşlü eseri *Formation of the Modern State*'i [Modern Devletin Doğası] yayımladı.[42] Devletin gelir toplama konusunda yıllar içinde yaptığı deneylere bakan Abou-El-Haj, arazi özelleştirmesi yönünde bir eğilim olduğunu ve sonradan bunun toplumsal yapıda bir değişimle sonuçlandığını belirledi. On altıncı yüzyıldaki erken modern devlet yapısı hem "feodal, askeri ve kalıtsal" hem de yönetici elitlerin kendi nüfuz alanlarına giren kamu hizmetleriyle ilgili meselelerde liyakati kendine mal ettiği, merkezileşmiş bir sistemdi.[43] Toprağın özelleştirilmesi, ekonominin bir pazar ekonomisi haline gelmesi ve türlü dışsal faktörlerle gelen dönüşüm, on yedinci yüzyıl krizinin gösterdiği gibi, eski düzenin çöküşünü hızlandırdı; yeni sınıfların doğmasıyla ve beraberinde yönetici elitlerin yapısında bir değişimle sonuçlandı. Değişimler, devlet iktidarının adem-i merkezileşmesini de beraberinde getirdi. Adem-i merkezileşme, başında bir âyan bulunan yönetici ailelerin ortaya çıkması şeklinde kendini gösterdi. Devlet daireleri faydacı bir gözle görülüyor, görevler alınıp satılıyor, nepotizm uygulanıyordu. Dolayısıyla, Abou-El-Haj, bu "yozlaşma"yı,—önceki tarihçilerin yaptığı gibi—gerilemenin bir belirtisi olarak almak yerine, değişen düzenin ve değer sisteminin bir işareti olarak gördü. Bu bağlamda Abou-El-Haj on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'ndeki benzer uygulamalarla

---

41 Bu çalışmalardan bazılarının, Mehmed Genç'in, Osmanlı maliyesi ve toprak sisteminin değiştirilip tımardan iltizam ve malikaneye geçilmesi hakkındaki etkileyici makalesinden yararlandığını belirtmek gerekir. Bkz. Mehmed Genç, "Osmanlı Mâliyesinde Malikâne Sistemi," Osman Okyar (der.) *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tanımalar*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975, s. 231-96. Ayrıca, Darling'in sık sık atıfta bulunulan eseri *Revenue Raising and Legitimacy* de aynı konuyu ele alır.

42 1991'de Albany'deki State University of New York Press tarafından, 2005'te Syracuse'daki Syracuse UP tarafından yayımlanmıştır.

43 Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State*, s. 29.

karşılaştırmalar yapar. On altıncı ve on sekizinci yüzyıllar arası toplumsal ve siyasi dönüşümleri yansıtan—ya da daha doğru bir tanımla, yönlendiren—edebi eserlerin birer kaynak olarak kullanılması Abou-El-Haj'ın kitabına ayrı bir özgünlük katar. Yazar, nasihatnameleri yorumlarken Hourani'nin kaynakların güvenilmezliğiyle ilgili uyarısını dikkate almış görünür. Abou-El-Haj bu nasihatnamelerdeki reform önerilerinin, yazarlarının toplumsal konumunu ve ideolojisini yansıttığını düşünür: Tarihçi Koçu Bey, toplumsal düzenin ve içerdiği değer sisteminin çöküşüne hayıflanmıştır, çünkü çökmekte olan sistemin bir temsilcisidir. Tarihçi Naima ise eserlerinde kendi faydasına olan yeni düzeni savunmuş ve meşrulaştırmıştır.

Böylelikle Abou-El-Haj kitabında iki hedefe birden ulaşır. On yıl sonra Doumani'nin de yapacağı gibi, Batı tarzı, devlet tahrikli reform hareketi Tanzimat'ın Ortadoğu'da modernleşmenin *başlangıcı* olduğu fikrini alaşağı eder ve modernleşmenin önceki yüzyıllardan beri işlemekte olan süreçlerin mantıki *sonucu* olduğunu gösterir. İkinci başarısı ise Osmanlı devletinin on altıncı ile on sekizinci yüzyıllar arasında değişen doğasını göstererek Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupalı benzerlerinin kıyaslanabileceğini kanıtlamasıdır.

Abou-El-Haj'ın gündeme getirdiği bazı konuları ele alan Ariel Salzmann malikâneleri ve rüşvet konusunu inceler; fakat bunları modern devletin gelişimi önünde birer engel değil, Osmanlı devletinin on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda "hızlı gelişen" erken modern devlet yapısından, on dokuzuncu yüzyıldaki merkezileşmiş haline dönüşmesini sağlayan kasıtlı bir *özelleştirme* politikası olarak görür.[44] Asya ve Avrupa'daki benzerleri gibi Osmanlı İmparatorluğu da hâkimiyetini ve toprak bütünlüğünü korumak için kriz zamanlarında nakit kaynağı olarak özelleştirmeye başvurmak zorunda kalmıştır. Yeni siyasi elitlerin mali ve siyasi hak taleplerini kabul eden devlet, malikâneleri hayat boyu elde tutma hakkıyla vermeye başlamış ve bunları seçili elitlere ihale etmiştir. Malikâne sözleşmesinin

---

44 Ariel Salzmann, "An ancien regime revisited: 'privatization' and political economy in the eighteenth-century Ottoman Empire," *Politics and Society, 21* (4) 1993, s. 393-423.

girişimci bir yönü vardı ve malikâneler, temsilci ve sermayedarların bağlı olduğu payları olan birer şirket gibi işliyordu. Bu yüzden de hırslı yatırımcı için önemli bir gelir kaynağı olarak görülmeye başladı. Vilayetlerde iltizam sözleşmeleri daha küçük çaplı olmakla birlikte, devletle taşradaki yüklenici arasında bir yükümlülük ilişkisi kurması açısından önemliydi. Bu yükümlülükler, Osmanlı'nın hâkimiyetini zayıflatmıyor; aksine onu sağlamlaştıracak şekilde işleyen, iki tarafın karşılıklı olarak birbirini onayladığı bir ilişki sağlıyordu. On sekizinci yüzyıl sonlarına doğru türlü nedenlerle krize giren malikâne sistemi, kaldırılması yönünde birkaç tereddütlü girişime rağmen bir sonraki yüzyılda Tanzimat'ın ilanına kadar yürürlükte kaldı. Tanzimat'ın önde gelen destekçileri ise malikâne sisteminden fayda sağlayanlardan başkası değildi. Yani, iltizam, rüşvet ve bunlara eşlik eden idari adem-i merkezileşme, devlet otoritesini tehdit etmemiş, "hatta onu siyasi açıdan etkili bir biçimde rasyonalize" ederek merkezileşmiş modern devletin yolunu açmıştır.[45]

Karen Barkey, on altıncı yüzyıl sonu on yedinci yüzyıl başı Osmanlı devletini gerileyen bir devlet olarak değil, "patlak veren sorunlara göre çözüm üreten kurnaz bir devlet" olarak değerlendirir.[46] Barkey iddiasını mevcut devlet oluşumu teorilerini inceleyerek geliştirdi. Uygulamada Avrupa devletleriyle sınırlı olan bu teorilerde, devlet inşası on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda askerileşme, merkezileşme ve bürokratikleşme yoluyla gerçekleştirilmiş; toplumun köylü ya da zengin toprak sahibi gibi kesimlerinden gelen itirazlar da bu kesimlerin kendileri de göz ardı edilmişti. Diğer bir deyişle, Avrupa bağlamında devlet inşası devletle toplum arasında bir yarış şeklinde meydana geldi ve bu yarışın galibi devletti. Barkey, Osmanlı devletinin de devlet konsolidasyonu sürecinden geçtiğini fakat çok daha farklı bir yol seçerek, durumdan hoşnut olmayan unsurlarla müzakere ettiğini ve onları razı edip katmanları arasına aldığını gösterir. Barkey'e göre, Osmanlı sisteminin kendine has özellikleri nedeniyle ne

45 Agy., s. 409.

46 Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Ithaca: Cornell UP, 1994), s. x. [*Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999) s. vi.]

elitlerin ne köylülerin isyan etmesi mümkündür. On yedinci yüzyıl krizi yüzünden başıboş kalan köylüler, devletin paralı asker ihtiyacını karşılamak için silahaltına alınmıştı. Fakat birlikleri dağıtılınca bu paralı askerler silahlı haydutlara dönüştüler ve müzakere ve pazarlıkla kontrol altına alınması gereken, istikrarı bozan bir güç haline geldiler. Yani on altıncı yüzyıl sonu, on yedinci yüzyıl başı Celali isyanlarına katılanlar "ilkel isyancılar" değildi ve Osmanlı'da düzeni ciddi şekilde tehdit etmiyorlardı; bunlar sadece Osmanlı düzeninde kendine bir yer bulmak isteyen hoşnutsuz haydutlardı. Sonuçta haydutları yaratan da devralan da devlet oldu ve yaratma süreci de içine alma süreci de Osmanlı devletinin merkezileşmesinin belirtisiydi.

Hanedanın Üreme Mantığı

Politik ekonomi, ekonomik tarih ve devlet oluşumu alanları, tarihi düzeltmeler, alternatif çerçeveler ve bir dönemselleştirme şeması önererek gerileme teziyle mücadele ederken, toplumsal cinsiyet araştırmaları da boş durmadı. Gerilemeden yana yorumlara göre, Osmanlı hükümranlığındaki zayıflamanın en büyük işaretlerinden biri on altıncı yüzyılın son üç çeyreğinde ve on yedinci yüzyılın büyük bölümünde iktidarın hanedan kadınları tarafından kullanılmasıdır. Valide sultanın o zamana dek görülmemiş bir nüfuza sahip olduğu bu "Kadınlar Saltanatı" dönemi, oğlunun naibi olan Turhan Sultan, Köprülü Mehmed Paşa'yı sadrazamlığa atayıp iktidarın büyük kısmını ona devredene kadar sürer. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* [Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar] adlı eserinde Leslie Peirce, saraydaki güçlü kadınlarla ilgili erken modern ve modern mizojinist yorumları bertaraf etmeyi ve bu durumu padişahların zayıflığıyla değil, hanedan soyunun devam ettiriliş mantığıyla açıklamayı amaçladı.[47] Peirce, padişahın yetkilerini bir yana bırakırsak, Osmanlı hanedanlığında en başından beri kadın erkek bütün aile üyelerinin hanedanlık mirasında pay sahibi olmasına izin verildiğini belirtir. Ancak, yetki kullanımı veya siyasi olgunluk cinsellikle bağlantılıdır. Erkekler bu yetkiyi baba olunca

47 1993'te Oxford University Press tarafından yayımlandı.

elde ederken, kadınlar cinsellikleri sona erdiğinde (yani ya menopoza girdiğinde ya da erkek çocuk doğurduğunda) ulaşıyordu. Cinsellik ile güç kullanımı arasındaki bu bağlantı nedeniyle hanedan üyelerinin cinsel etkinlikleri yaşlılar tarafından büyük ölçüde denetleniyordu. Cinselliğin denetlenmesindeki amaç hem hanedanlığın devamını hem tahttaki padişahın otoritesinin bütünlüğünü güvence altına almaktı.

Peirce'a göre, valide sultan figürünün güç kazanması, Osmanlı İmparatorluğu'nun on altıncı yüzyılda savaşarak genişleyen bir güçten yerleşik bir idari bürokrasiye dönüşmesinin kaçınılmaz bir sonucuydu. Başlangıçta şehzadeler bir sancağa atanarak devlet iktidarına katılır, burada uygulamalı eğitimden geçer, savaşlarda itibar ve onları destekleyen "seçmenler" kazanma şansı bulurlardı. Bütün bunlar tahta hazırlık amacı taşırdı ve şehzadeler tahta kimin daha uygun olduğu konusunda, çoğu zaman savaşarak, birbiriyle yarışırlardı. Sancakların en parlak döneminde, şehzadenin annesi saray hareminden ayrılıp vilayette oğluna eşlik eder (böylelikle cinsellik sonrası statüye ulaşır) ve oğlunun hanesini idare edip çıkarlarını gözetirdi. Ancak imparatorluk genişlemeciliği bırakıp idari bir yapıya geçtiğinde, şehzade zaferler kazanan merkezi bir figür olmaktan çıktı. Bu dönüşüm nihayetinde sancak kurumunun terk edilmesine ve padişahın bütün ailesinin yeniden İstanbul'daki sarayda toplanmasına yol açtı. Çok sayıda şehzadenin rekabet içindeki anneleri aynı sarayda toplandığında doğal olarak padişahın annesi hiyerarşide en yüksek mevkiyi elde etti.

Aynı zamanda, tahta geçme kuralı da değişti. Artık taht ailenin en büyük erkek üyesinin hakkıydı ve bu kişi nadiren padişahın oğullarından biri oluyordu. Böyle bir sistemde annenin koruyuculuk rolü daha da güçlendi. Tahttaki padişahın tartışmasız otoritesini sürdürmek için şehzadeler saraya hapsediliyor, cinsel olgunluğa erişmeleri geciktiriliyor ve böylelikle her türlü siyasi otoriteden mahrum bırakılıyorlardı (şehzadeler ancak tahta geçtikten sonra çocuk sahibi olabiliyordu). Hapsedilen şehzadeler tahta geçmeden önce destekçi "seçmenler" temin edemez hale geldi. Bunun sonucunda, birkaç padişah, imparatorluğu yönetemeyecek kadar küçük yaşta şehzadelerce tahttan indirildi ve bu şehzadeler tahta çıktı. Böylelikle valide sultan hem merkezi durumdaki hanedan sarayının

başı hem de padişahın akıl hocası, yol göstericisi ve çoğu zaman naibi oldu. Dolayısıyla "kadınlar saltanatı", mizojinist tezin iddialarının aksine, gerilemenin aşikâr nedeni ve belirtisi değil, imparatorluk ve hanedanlık büyük bir değişimden geçerken Osman hanesinin saltanatının devamını sağlayan bir araçtı.

Kentlerin Toplumsal Tarihi ve Yeni Ampirizm

Osmanlı vilayetlerinin mahkeme kayıtlarının ve devlet arşivlerinin tarihsel kaynaklar olarak kullanılabileceğinin keşfedilmesi, hem ampirik zemine daha güçlü bir şekilde oturan araştırmaların yapılmasını hem de köylüler ve zanaatçılar gibi şimdiye değin yeterince ya da hiç temsil edilmemiş toplumsal grupları tarihe yazmayı kolaylaştırdı.[48] Bu açıdan bakıldığında, André Raymond'ın 1973-74'te yayımlanan *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle* [On sekizinci yüzyılda Kahire'de zanaatçılar ve tüccarlar] adlı eseri *bir tour de force* [beceri ve ustalık gösterisi] idi.[49] Raymond'ın, tamamen farklılaşmış, loncalar gibi kurumları olan bir zanaatçı ve tüccar sınıfı ile yönetici sınıfın ilişkileri üzerine yaptığı ayrıntılı inceleme, alanda bir dönüm noktası oldu. Eserin bütünleştirici yaklaşımı, azınlık gruplarının şehrin ekonomik ve sosyal yaşamındaki rolünün görülmesini sağladı; imalat ve ticaretin içinde bulunduğu koşulları kent yerleşimi içine konumlandırdı. Bu eser ve yazarın takip eden çalışmaları, Osmanlı kentlerinin toplumsal tarihini inceleyen yeni bir alanı harekete geçirecekti.

Raymond'ın ustalıkla kotardığı bu kitap, durumdan hoşnut olmayan akademisyenlerin gerileme tezini kent toplumsal tarihi araştırmaları vasıtasıyla ampirik teste ve doğrulamaya tabi tutmasının yolunu açtı. Bu çalışmalardan biri, Abraham Marcus'un *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* [Modernitenin Eşiğin-

---

48 Bkz. Hathaway'ın mahkeme kayıtları ve devlet arşivlerinin Osmanlı tarihine dair kaynaklar olarak kullanılışını değerlendirdiği eseri, "Rewriting eighteenth-century Ottoman history," s. 36. Osmanlı kaynaklarının çeşitliliğiyle ilgili başlangıç düzeyinde bilgi için bkz. Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge UP, 1999).

49 André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle* (2 cilt, Şam: Institut français de Damas, 1973-74).

de Ortadoğu: On Sekizinci Yüzyılda Halep] adlı kitabıdır.[50] Marcus, Ortadoğu şehirleriyle ilgili Oryantalist varsayımlara meydan okuyan bazı sorular sorar. On dokuzuncu yüzyıldan önce Halep durgunluğa girmiş miydi? Şehrin toplumsal ve kültürel tarihini anlamanın tek yolu İslam'dan mı geçiyordu? Ayrı inançlara sahip ve/veya birbirine komşu toplulukların oluşturduğu bir "mozaik"in yaşadığı Halep, "İslam şehri" klişesine uyuyor muydu?

Marcus, Halep'e yakından ve kapsamlı bir şekilde bakar: Ekonomisini, siyasetini, yönetim şeklini, (tedavi, sağlık, hastalık, ölüm konularındaki tutumlar, popüler ve öğrenilmiş kültür de dahil olmak üzere) toplumsal ve kültürel yaşamını inceler. Yazar, mahalle yaşamından kamu hizmetlerine, özel yaşam ve vatanseverliğe kadar pek çok farklı konuda kent yaşamının nasıl işlediğini inceler. On sekizinci yüzyılda Halep'te meydana gelmiş uzun vadeli ve "döngüsel" değişimleri belirlemesine rağmen Marcus, moderniteyle ilişkilendirilen radikal değişimi görmez (tabii Marcus'un kaynaklarının zamansal aralığının sadece otuz yılla sınırlı olduğu, dolayısıyla on sekizinci yüzyılla ilgili böyle genellemelerin yerinde olmayabileceği konusunda uyarıda bulunmak gerekir). Mahalle veya inanç temelinde oluşmuş cemaatlere dayalı toplumsal örgütlenmeler görmekle birlikte Marcus sınıf farklılıklarının bu gruplaşmalara üstün geldiğini ve bunun da yerel cemaati aşan, şehir çapında eylem fırsatı doğurduğunu belirtir.

Marcus'un belki de en önemli katkılarından biri, hukuk metinlerindeki İslam hukuku idealiyle mahkemelerdeki gündelik uygulamanın ne kadar farklı olduğunu göstermesidir. Hukuk metinleriyle yasanın uygulanışı arasındaki ayrılık, şehrin morfolojisine odaklanan ve morfolojiyi İslam hukukuyla açıklayan Ortadoğu kavramlaştırmalarının, kent yaşantısını ve şehrin işleyişini anlatmada hem yetersiz hem yanlış olduğunu göstermektedir. Özetle, metnin zorunlu bir benzersizlik barındırdığını varsayan katiyetle filolojik bir İslam toplumu anlayışı bariz şekilde temelsizdir. Şehrin nasıl işlediğini ve kentlilerin bunu nasıl deneyimlediğini kavrayabilmek için kentle ilgili, morfolojinin ve İslami idealin ötesine geçen,

50 1989'da New York'ta Columbia University Press tarafından yayımlandı.

yeni kavramlaştırmaların yanı sıra, Raymond ve Marcus'unki gibi ampirik zemine oturan yeni araştırmalara da ihtiyacımız var.[51]

Düşünce Tarihi: Yenileştirme, Reform, Aydınlanma?

On sekizinci yüzyıl akademi dünyasını taradığı çalışmasında Jane Hathaway, düşünce tarihini "koca boşluk" [big lacuna] olarak adlandırır.[52] Osmanlı düşünce tarihiyle ilgili yapılacak hâlâ çok şey var; asıl sorun, çalışma kıtlığından çok, çalışmaların farklı bir başlık altında yapılması: İslam araştırmaları. Burada da genel amaç gerileme tezini çürütmek, ama ele alınan konu Osmanlı gerilemesi değil, İslam dünyasındaki gerileme. Bu dönemi işleyen düşünce tarihi uzmanları, reform eğilimlerini ve İslam dünyası içindeki entelektüellerin kariyerlerini ve fikirlerini izliyor.[53]

Artık son yirmi yıldır, on sekizinci yüzyıldaki düşünsel değişimler ve/veya reformist düşünceyle ilgileniliyor. Fazlur Rahman, sufizm pratiğinde ve sufizme bakışta bir değişim belirledi ve buna herkesçe bilinen ismini verdi: "Neosufizm [...] ortodoks çizgiden [yani şeriat ekseninden] ayrılmadan reform edilen sufizm;" peygamberin kendisine odaklandı (dolayısıyla Hadis araştırmalarıyla ilgiliydi) ve "aktivist"ti.[54] Bu olayı bir hareket noktası alan John Voll, kutsal şehirler Mekke ve Medine'de yolları kesişen akademisyenlerin oluşturduğu ağlarda birbirini izleyen farklı reform hareketleri arasındaki bağlantıları tespit etmeyi amaçla-

---

51 Tabii ki ampirik araştırmaların kentsel tarihle sınırlı olduğunu ya da olması gerektiğini iddia etmiyorum. Sadece, metinlerdeki ideallerle kentsel tarih alanındaki uygulamalar arasındaki bariz farklılığın, ampirik araştırma ihtiyacını güçlü bir şekilde ortaya koyduğunu söylüyorum.

52 Hathaway, "Rewriting eighteenth-century Ottoman history," s. 38.

53 On sekizinci yüzyılın en önemli reformcularının ele alındığı bir kitap için bkz. Bernard Haykel, *Revival and Reform: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, (Cambridge: Cambridge UP, 2003).

54 Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: Chicago UP, 1979). Bu kavramın bir eleştirisi için bkz. R.S. O'Fahey ve Bernd Radtke, "Neo-Sufism reconsidered," *Der Islam*, 70, 1993, s. 52-87.

yan bir eğilim başlattı.[55] Almanya'da, Reinhard Schulze, bir *autochtone Islamische Aufklaiung* [otokton bir İslam Aydınlanması] ilan ederek on yıldan fazla süren bir ihtilafın fitilini ateşledi.[56] On sekizinci yüzyılın mistik inanç ve etkinliklerinde, insan merkezli bir dünya görüşünün yeşereceği bereketli topraklar sağlayıp, kentli burjuvayı devlet kontrolünden kurtaracak doğal, öznel bir özbilinç ve rasyonalizm tespit etti. Eleştirmenler, en çok da Bernd Radtke, Schulze'nin önerilerinin çoğuna karşı çıktı; özellikle de Batı tarihine ait görülen kavram ve terminolojinin kullanılmasına.[57] Pek çoğu Schulze'nin önerilerinin bütününe ya da ayrıntılarına karşı çıksa da Stefan Reichmuth şu notu düştü: "Schulze'yi eleştirenlerin, 'İslam Aydınlanması'yla işleri bitip, on sekizinci yüzyılda İslam'da meydana gelen kültürel ve düşünsel gelişimle ilgili kendi fikir-

55 Bazı örnekler şunlardır: John O. Voll, "Linking groups in the networks of eighteenth century revivalist scholars: the Mijzāzī family of Yemen," Nehemia Levtzion ve John O. Voll (der.) *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam,* Syracuse: Syracuse UP, 1987, s. 69-92; John O. Voll, "Muhammad Yahyā al-Sirhindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb: an analysis of an intellectual community in eighteenth century Madina," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 38 (1) 1975, s. 32-9 ve John O. Voll, "Abdallah Ibn Salim al-Basri and 18th century Hadith studies," *Die Welts des Islams,* 42 (3) 2002, s. 356-72. Ayrıca bkz. Bashir Nafi, "Tasawwuf and reform in pre-modern Islamic culture: in search of Ibrahim al-Kurani," *Die Welts des Islams,* 42 (3) 2002, s. 307-55.

56 Reinhard Schulze, "Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik," *Die Welt des Islams,* 30, 1990, s. 140-59 ve Reinhard Schulze, "Was ist die islamische Aufklärung?" *Die Welt des Islams,* 36 (3) 1996, s. 276-325. Tartışmanın kapsamlı bir bibliyografyası için bkz. Stefan Reichmuth, "Arabic literature and Islamic scholarship in the 17th/18th century: topics and biographies," *Die Welt des Islams,* 42 (3) 2002, s. 281 n.1. Tartışmanın İngilizce özeti için bkz. Albrecht Hofheinz, "Illumination and Enlightenment revisited, or: pietism and the roots of Islamic modernity," yayımlanmamış makale, http://195.37.93.199/hofheinz/HOFHEINZ.htm (Makaleye burada atıfta bulunmama izin veren yazara müteşekkirim.)

57 Bkz. Hofheinz, "Illumination and Enlightenment revisited," s. 6-8; Bernd Radtke, *Autochthone islamische Aufklänjng im 18. Jahrhundert, Theoretische und filolgische Überlegungen. Fortsetzung einer Debatte* (Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting, 2000).

lerini geliştirmeye başladıklarında, Schulze'nin anlayışlarına çok yakın durdukları düşünülebilir."[58] Özünde değeri ne olursa olsun, İslam Aydınlanması tartışması, alanı, yeniden yapılandırılmış (postoryantalist) bir düşünce tarihine doğru kıvrılan bir dönemece ve erken modern dönemle ilgilenmeye itti.[59] Hadislerden ve sufizmden, reformcu ve reformlardan uzaklaşan Khaled el-Rouayheb, ortaçağın büyük düşünürlerinden sonra Sünni İslam'la düşüşe geçtiğine inanılan felsefeyi incelemeye odaklandı. Metinlerin ve düşünürlerin Kuzey Afrika, Mısır, Levant ve İran arasındaki hareketlerini belirleyen ve araştırmasını on yedinci yüzyıla kadar genişleten el-Rouayheb, erken modern Arap Ortadoğusu'nda mantık alanındaki canlanmayı sabırla kayda geçirdi.[60]

Fakat Osmanlı bütün bunların neresinde? Yanıt, hem heryerde hem hiçbir yerde. Tarihçilerin kaydettiği hareketlerin çoğu Osmanlı topraklarında meydana gelmiş olsa da, başlangıçta ifade ettiğim gibi, düşünce tarihiyle ilgili çağdaş akademisyenlerin amacı bu düşünsel eğilimleri imparatorluğun merkezindekilerle ilişkilendirmek değildi. Bunun nedeni muhtemelen çoğu akademisyenin ya Arapça ya Osmanlıca bilmesi ama ikisini birden bilenin çok az olmasıdır.[61] Dahası, düşünce tarihinin alışkanlığı olduğu

58 Reichmuth, "Arabic literature and Islamic scholarship," s. 282.

59 Ahmad Dallal, özgün olanı konumlandırırken bir yandan da farklı reform hareketlerini birbirinden ayırt ederek dikkatli davranmıştır. Bkz. Ahmad Dallal, "The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750–1850," *Journal of the American Oriental Society,* 113 (3) 1993, s. 341-59.

60 Khaled El-Rouayheb, "Opening the gate of verification: the forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century," *International Journal of Middle Eastern Studies,* 38 (2) 2006, s. 263-81; Khaled El-Rouayheb, "Was there a revival of logical studies in eighteenth-century Egypt?" *Die Welts des Islams,* 45 (1) 2005, s. 1-19 ve Khaled El-Rouayheb, "Sunni Muslim scholars on the status of logic, 1500–1800," *Islamic Law and Society,* 11 (2) 2004, s. 213-32.

61 Birkaç istisnadan biri, Barbara Rosenow-von Schlegell'in, Şamlı Sufi ve âlim 'Abdülganî Nablusî'yi konu alan eseridir. Eser, Nablusî'nin polemiklerinden çoğunun Kadızadeli hareketiyle çatıştığını gözler önüne serer. Bkz. Rosenow-von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab world: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi" (Doktora tezi, University of California, Berkeley, 1997).

üzere devlet ve iktidar analizin ayrılmaz bir parçası değil, arızi konular olarak ele alındığından, düşünsel akımlarla imparatorluğun (bizim konumuz açısından bakarsak, Osmanlı İmparatorluğu'nun) politikalarını ve/veya sosyoekonomisini ilişkilendiren çok az çalışma çıkmıştır.[62] Bu yüzden, Osmanlı'yla ilgili şeyler düşünce tarihinin kenarlarında kalmış görünür. Böyle olunca da on sekizinci yüzyıl reform, yenileştirme ve/veya aydınlanmasıyla ilgili tartışmalar, önceki kısımlarda Osmanlı gerilemesi yerine sunulan farklı çerçevelerle ciddi şekilde ilişkilendirilmemiştir. Keza, imparatorluk merkezinin düşünce tarihi üzerine yapılmış çalışmalar da İslam dünyası bağlamıyla ilişkilendirilmemiştir.

Aslında Osmanlı gerilemesi veya düşünce tarihiyle ilgilenmeyen Madeline Zilfi'nin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İstanbul'da ilmiyeyi incelediği çalışması konuyla yine de alakalıdır.[63] Asıl amacı bu kurumun ve ona eşlik eden toplumsal tarihin evriminin ayırt edici niteliklerini tespit etmek olan Zilfi'nin projesinin önemli bir kısmı, on yedinci yüzyılda Kadızadeliler hareketinin yükselişine ve çöküşüne ayrılmıştır. Kökenleri Birgivi Mehmed'in (ö. 1573) yazılarına dayanan hareketin sonraki reform hareketlerini hem ideoloji hem uygulama açısından etkilemiş olması muhtemeldir. Her ne kadar Zilfi hareketin düşünsel ve ideolojik önemi üzerinde durmasa da, Kadızadeliler *aktivizm*ini ve gördüğü halk desteğini, yine aynı dönemde ilmiyenin karşı karşıya olduğu kurumsal istikrarsızlıkla aynı toplumsal bağlama yerleştirmeyi başarır. Kadızadeliler ile on sekizinci yüzyıl reform hareketleri arasındaki bağlantı hâlâ ciddiyetle incelenmeyi beklemektedir.

Tarihçi, bürokrat ve şair Mustafa Âli'nin (ö. 1600) yaşamı ve kariyerini konu alan kitabını kaleme alırken Cornell Fleischer da gerileme konusuyla ilgilenmiyordu.[64] Gelgelelim, eser, Osmanlı bürokrasisindeki değişimler ve kanunun (dini olmayan yasaların) bürokrasinin işleyişindeki yeri gibi

62 Peter Gran'ın el-'Attâr'ı ele aldığı çalışması *Islamic Roots of Capitalism* bu bakımdan bir istisnadır.

63 Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600–1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988).

64 Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*.

konulara ışık tutmanın yanı sıra, Osmanlı tarih yazımının çok önemli bir yönünü de—sonraları buna "gerileme bilinci" adı verildi—gün ışığına çıkarır. Kariyeriyle ilgili yaşadığı hüsranlar sonucunda Osmanlı sistemini eleştiren reformist bir yazı kaleme alan Mustafa Âli, koca bir Osmanlı nasihatnameleri türünü tarih yazımı sahnesine çıkarmıştı. Bu türün ana teması, Osmanlı gerilemesiydi. Fleischer'ın, tarih yazımının arkasında yatan kişisel motivasyonu açığa çıkaran eseri, modern tarihçilerin Osmanlıların gerilemeyi konu alan tarih yazımına şüpheyle yaklaşmasının yolunu açtı. Sonuç olarak, Osmanlı *metinlerinde* bulunan "gerileme bilinci" doğrudan doğruya *gerçek* Osmanlı gerilemesine tercüme edilmemeliydi. Metinsel olanla gerçek olanın ayırt edilmesi 1950'lerin sonunda Hourani tarafından önerilip, 1990'ların başlarında Abou-El-Haj tarafından uygulandı.

Algılanan ile Gerçek Arasıda: Gerileme ve Yenilenme?

Cemal Kafadar'ın "Osmanlı tarihinde gerileme meselesi" başlıklı makalesinden daha önce bahsetmiş ve Bernard Lewis'nin *Modern Türkiye'nin Doğuşu*'nun karşıt metni olarak sunmuştum. Fakat Kafadar'ın 1998'de yayımlanan makalesi aynı zamanda neredeyse yirmi yıldır sürmekte olan gerileme karşıtı akademik çalışmalara da bir yanıttı.

Bir yandan Kafadar "yaşamın bütün alanlarındaki—siyasi, askeri, kurumsal, toplumsal, ekonomik ve kültürel"—değişimleri yanlış bir şekilde aynı kefeye koyarak bunları birbiriyle toplayıp doğrusal ve negatif olarak düzenleyen gerileme kategorisini acınacak derecede eksik bulur.[65] Gerilemecileri kendi içinde değerlendiren ve alternatif çerçevelere başvurmayan yazar, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim aygıtlarını ve kurumlarını, ekonomi, ordu ve teknolojideki değişimleri ele alan kısa bir anlatısı sunar. Lewis ile dikkat çekici şekilde benzer konular seçen Kafadar, gerilemenin tarihsellik ve açıklayıcılıktan uzak, herşeyi içine alan bir kategori olduğunu gösteren farklı bir sonuca ulaşır.

Diğer yandan Kafadar, gerileme karşıtı akademik çalışmaların yüküyle gelen siyaseten doğruculuktan hoşnut değildir ("'gerileme'nin, dillendirilmesi doğru görünmediği için kaçınılan 'sakıncalı' bir sözcüğe dönüşüyor

---

65 Kafadar, "The question of Ottoman decline," s. 22.

olduğundan bile endişe edilebilir").[66] Kafadar'ın ana konularından biri tam da yukarıda ana hatları çizilen ayrımdır: Modern akademisyenlerin gerileme bilinci literatüründe metine ait olanla gerçek arasında yaptığı ayrım. Kafadar, nasihatname yazınının içerdiği yakınma ve teşhislerin yanlış algılamalar denerek göz ardı edilmesini istemez. Aynı zamanda, reform literatürünün Sultan Süleyman'ın padişahlığını "altın çağ" olarak görüp idealleştirmediğini ve dolayısıyla modern akademik çalışmalarda iddia edildiği gibi "gelenekçilik"ten mustarip olmadığını da göstermek ister.[67] Nasihatname yazarlarını kurtarmaya çalışan Kafadar, on yedinci yüzyıldan itibaren imparatorluğun "güç sevki ve kendine itaatı sağlama ve korku salma yeteneği açısından" sınırlı ve görece bir gerilemede olduğunu kanıtlayarak (bazıları itiraf ederek de diyebilir), Osmanlı'nın gerçekleriyle metinlerdeki iddialar arasında belli bir uyuşma olduğunu gösterir (basit, ham bir feminist yorumla; askeri, testosteron yüklü bir açıdan bakmak isteyen biri, evet, bir gerileme görecektir).[68] Bununla birlikte, Kafadar, Osmanlı gerilemesini onaylamaktan çok her "gerileme çözgüsü"nün bir "yenileşme atkısı"yla örülmüş olduğunu gören bir sonuca ulaşır.

Peki, gerileme ile gerileme karşıtlığı arasındaki diyalektik artık sonuca ulaştı mı? Buna ancak tereddütlü bir olumlu yanıt verebilirim (yanıtı çevreleyen kaygı bu bölümün girişinde açıklanmıştır). Amy Singer'a göre (bkz. en baştaki alıntı), 1999'da gerileme tezini desteklemek düşünsel tembellik idiyse, alanın bugünkü durumu göz önüne alındığında, 2007'de gerileme karşıtı tezi desteklemek de eşit ölçüde tembelliktir. Gerileme kategorisinden medet ummak hem akademik açıdan boştur hem de akademi dünyasının son yirmi beş yılda elde ettiği çok sayıda başarıyı baltalamaktadır. Revizyonist çalışmalar yapanlar ya da belirli bir metot veya çerçeve hakkında farklı görüşler ortaya atanlar olabilir; fakat yapılan akademik çalışmaların toplam etkisi, gerileme tezinin ampirik ve teorik açıdan geçersiz olduğunu kanıtlamış ve kendi iç dinamikleri olan bir Osmanlı devleti ve toplumu tablosu sunmuştur. Ayrıca, Osmanlı

---

66 Agy., s. 32.

67 Kafadar bu konuyu önceki makalesi "The myth of the golden age"de işlemişti.

68 Kafadar, "The question of Ottoman decline," s. 34.

İmparatorluğu'nun başka—en başta Avrupalı—toplumlar ve devletlerle karşılaştırılabilirliğini kanıtlamış, eldeki dönemselleştirme şemasını değiştirmiştir. Napolyon ordularının işgaliyle ya da Tanzimatla başlayan bir Ortadoğu modernitesi artık sorgulanabilir bir denklemdir ve "klasik dönem sonrası" bir Osmanlı değil, "Osmanlı erken modernitesi" makul hale gelmiştir.[69] Gerileme karşıtı akademik çalışmalar, Osmanlı tarih yazımıyla ilgili yeni ve yaratıcı yöntemler geliştirmenin yanı sıra, kaynaklara sağlıklı bir şüphecilikle yaklaşmanın önemini de kanıtlamıştır.

Osmanlı Kültürel Tarihi/Araştırmaları: Metinsel Sorunlar

Kafadar'ın yukarıda bahsettiğimiz makalesi, açılıştaki alıntıda Amy Singer'ın sıraladığı kitaplarda kültürün göze çarpan eksikliği konusundaki gözlemimizi destekliyor: "Son zamanlarda biraz kıpırtılar olsa da Osmanlı tarihinin en az incelenen yönlerinden biri kültürel yaşamdır."[70]

Fakat o zamandan beri alan, hem kültürel yaşama ve ürünlere hem kültürel analizlerin kullanılmasına duyulan ilgi açısından "kültürel dönüm noktası" olarak adlandırılabilecek bir şeye tanıklık etmiştir. İlk "kıpırtılar"dan biri, Suraiya Faroqhi'nin *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* [Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla] adlı eseridir.[71] Aynı yıl, Donald Quataert'in derlediği, tüketim tarihine odaklanan bir kitap daha yayımlanır. Esasen tüketimin toplumsal ve ekonomik yönlerine odaklanan bu eser, maddi kültürle de ilgilenir.[72] Alan, son beş altı yıldır kültürün farklı yönlerini

---

69 Dror Ze'evi modernitenin başlangıcı olarak yine Napolyon evresini alma çağrısında bulundu, zira modernitenin Doğu'da da Batı'da da sömürgecilikle karşılaşma sonucunda başladığını düşünüyordu. Bkz. Dror Zeevi, "Back to Napoleon? Thoughts on the beginning of the modern era in the Middle East," *Mediterranean Historical Review*, 19 (1) 2004, s. 73-94.

70 Kafadar, "The question of Ottoman decline," s. 56.

71 Eser ilk olarak Almanya'da yayımlanmıştır: *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich* (Münih: C.H. Beck'sche, 1995).

72 Donald Quataert (der.) *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922: An Introduction* (Albany: State University of New York,

ele alan pek çok inceleme biriktirmiştir. Beden ve sakatlık, bahçeler, homoerotizm, halk ayaklanmaları ve kahvehane kültürü bunlardan sadece birkaçıdır.[73]

Ancak uzun süren gerileme karşıtı akademik çalışmalar dalgası ardından, ki bu çalışmalar içinde kültürel tarih sınırlı bir yer tutuyordu, yüzünü kültüre dönen çağdaş Osmanlı tarih yazımının bu geçmişi düşünüldüğünde akla iki soru geliyor: Birincisi, gerileme tezinin çöküşüyle kültürel tarihin/araştırmaların yükselişi arasında bir ikişki var mı? İkincisi, Osmanlı kültürel tarihi gerileme karşıtı akademik çalışmaların mirasıyla nasıl başa çıktı?

Kültürel tarih ile gerileme karşıtı akademik çalışmalar arasındaki ters denebilecek bu ilişkiyi doğurmuş olabilecek iki sebep düşünülebilir. Her ikisi de (elbette başka şeylerin de yanı sıra) bir *metin korkusu* içeren bu sebeplerden ilki, bir yandan ampirik araştırmalar yapılabilmesi ve bu araştırmalar için gereken kaynakların el altında bulunmasıyla, diğer yandan gerileme teziyle ilişkilidir. Uzun bir süre boyunca ampirik araştırmalar, tarih alanında ana kaynak metinlerinin iyi ihtimalle kişisel deneyim ve bilgiye dayandığı, kötü ihtimalle de güvenilmez kanıtlar sunduğu

---

2000). James Paul Grehan, "Culture and consumption in eighteenth-century Damascus" başlıklı tezini bundan bir yıl önce bitirmişti (Doktora tezi, University of Texas at Austin, 1999).

73 Bedensel engellere karşı tutumlar konusunda bkz. Sara Scalenghe "The deaf in Ottoman Syria, 16th–18th centuries," *Arab Studies Jounial*, 12-13, 2004-2005, s. 10-25; bahçeler konusunda bkz. Shirine Hamadeh, "Public spaces and the garden culture of Istanbul in the eighteenth century," Virginia Aksan ve Dan Gofiman (der.) *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* (Cambridge: Cambridge UP, 2007); eşcinsellik konusunda bkz. Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800* (Chicago: Chicago UP, 2005); Walter G. Andrews ve Mehmed Kalpakli, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham: Duke UP, 2005); kitlesel protestoyla ilgili olarak bkz. James Grehan, "Street violence and social imagination in late-Mamluk and Ottoman Damascus (c. 1500–1800)," *International Journal of Middle East Studies*, 35 (2) 2003, s. 214-36 ve kahvehane kültürüyle ilgili referanslar için bkz. Alan Mikhail ve Ali Çaksu'nun bu kitaptaki makaleleri.

gerçeğiyle savuşturuldu. Mahkeme kayıtları ve diğer resmi belgelerin keşfedilmesi rahatlama ve heyecanla karşılandı, çünkü bu belgeler devasa veri havuzları sunuyor (bunlar *inter alia* niceliksel ve istatistiki analize tabi tutulabilirdi); Osmanlı tarihinin anlatısal ve kurumsal tarihten, bilimsel açıdan "sağlam" çalışmalara geçmesini ve bu sırada gerileme tezinin maskesini düşürmesini mümkün kılıyordu. İşin ilginç yanı, metinler büyük ölçüde göz ardı edilip (ya da ikincil konumda görülüp) sadece düşünce tarihi açısından önem taşımaya devam ederken, bu belgeler ve kayıtlar toplumsal tarih, ekonomi tarihi ve devlet tarihi alanlarında fayda sağladı.

Gerileme karşıtı tarih ile kültürel tarih arasındaki ters ilişkiyi açıklamak üzere sunduğum ilk neden metnin belge niteliğinin zayıflığından doğan bir metin korkusuyla bağlantılıyken, ikinci neden de başka bir korkuyla, epistemolojik bir korkuyla bağlantılıdır. Bu ikinci korku kültürel tarihin *kendisinden* çok, büyük kısmı metinsel yaklaşımlardan türemiş olan kültürel analiz yöntemiyle ilişkilidir. Oryantalist akademik çalışmalar da onunla ilişkili olan medeniyet anlatısı da, metinleri akademik çalışmaların merkezi olarak görüp yüceltti. Oryantalist çalışmalar hem yöntemlerinin birincil olarak filolojik olması nedeniyle metne bağımlıydı hem de genellemelerini metinlerdeki ideallerden ve idealleştirmelerden çıkarıyordu. Medeniyet anlatısı, daha önce de bahsedildiği gibi (diğer kültürel ürünler arasında) metni, nitelik ve özgünlük açısından değerlendirdi ve onu ilerlemenin ya da geriye gitmenin bir göstergesi olarak gördü. Özcü yöntemler ile metin arasındaki ilişkiler metinlerden faydalanma konusunda genel bir isteksizlikle sonuçlanabilirdi; ama bir kenara bırakılan sadece metin olmadı; söylemle ilgili yöntemlerden ve kültürel analizlerden faydalanma olasılıkları da göz ardı edildi. Olağanüstü eleştirisinde Huri İslamoğlu-İnan'ın özcü yöntemleri, yönelim ve varsayım açısından "kültürcü" olarak tanımlaması son derece aydınlatıcıdır.[74] Diğer bir deyişle, kültürün adeta adı çıkmıştır.

Böylelikle, gerileme tezine karşı yeni gerçekler bulmaya çalışan gerileme karşıtı akademik çalışmaların büyük kısmı arşiv araştırmalarına dayanan maddeci bir yaklaşım benimsedi. Bu yaklaşımda toplum ve ekonomi

74 İslamoğlu-İnan, "Introduction," s. 4-5.

kültürden önce gelir; kültür genellikle bir üstyapı olarak görülür. Olgular konusundaki güvenilmezliği ve özcü yöntemlerle ilişkisi nedeniyle metne yine alt sıralarda bir yer verilir. Gerileme karşıtı akademik çalışmaların amacının aciliyeti, kültürel analizin belirsizliklerine karşı bir sabırsızlıkla sonuçlanmış olabilir.

Yukarıdaki ikinci soruya geri dönersek, gelişmekte olan Osmanlı kültürel tarihi alanı 1980 ve 1990'ların akademik çalışmalarıyla nasıl baş etti? Bu soruyu yanıtlamak için, (Ortadoğu'da ancak on dokuzuncu yüzyılda yerleşen matbaa kültürünü dışarıda bırakarak) yazınsal üretim, okuma ve kitap tarihiyle ilgili son incelemelere dönüyorum.

Metinsel Üretimin Kültürel Boyutu: Erken Modern Düzen Koruma Kaygısı ya da Modern Yıkıcı Radikalizm

Nasihatname yazınıyla ilgili yorumunda Kafadar, gerileme bilinci literatürünün "Osmanlıların erken modern Avrupalı çağdaşlarıyla paylaştığı kaygının bir parçası" olduğunu söyler.[75] Yazar bu başlığın (erken modern kaygı)—seçkin nasihatname türü kadar gerileme bilincine sahip olduğunu düşündüğü popüler edebiyat dahil—dönemin diğer yazınsal üretimini de içine alacak şekilde genişletilmesini salık verir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kültürel fenomenleri genel "erken modernite" bağlamına yerleştiren Kafadar, karşılaştırmalı analize engel teşkil edebilen coğrafi (Avrupa'ya karşı Ortadoğu) ve/veya medeniyete dayalı (Batı'ya karşı İslam/Osmanlı dünyası) sınırlamaları reddeder. Kafadar, analizi nasihatname türünden başka yazınsal ürünleri de içerecek şekilde genişletme fikrini, bundan on yıl önce (1989) "birinci ağızdan anlatılar"ın on yedinci ve on sekizinci yüzyılın bozulan toplumsal düzeninde ortaya çıkışının izlerini sürerken uygulamaya dökmüştü.[76] Bu çalışmasında metinsel üretimi çevreleyen sufi pratiklerini (mistik pratikleri) inceleyen Kafadar, erken modernitenin kültürel özelliklerini (yani, Osmanlı yorumunu) ortaya

---

75 Kafadar, "The Question of Ottoman Decline," s. 63.

76 Cemal Kafadar, "Self and others: the diary of a dervish in seventeenth century Istanbul and first-person narratives in Ottoman literature," *Studia Islamica*, 69 (1989), s. 121-50.

çıkardı. Toplumsal düzendeki bu büyük bozulma içinde kendini bir değişim denizinde bulan bireyler ve gruplar, mistik toplumsal ve yazınsal pratiklerde sığınacak bir liman buldu. Bunun yazın dünyasındaki sonucu, değişen düzenle ilgili kaygıları dışavuran birinci ağızdan anlatılar oldu.

On yıldan uzun süre sonra Kafadar'ın öğrencisi Derin Terzioğlu "erken modern kaygı" ve sufi bağlantısını alıp, mutasavvıf Niyâzî-i Mısrî'nin (ö. 1694) hatıratının olağanüstü bir analizini yaptı.[77] Daha çok popüler metinlerin farklı edebi türlerin melezi olmasıyla ilgilenmekle birlikte, on sekizinci yüzyılda Şam'da berberlik yapan bir tarihçi üzerine benim yaptığım çalışmanın analiz çerçevesi de kaygı, karışıklık ve düzendeki bozulmadır.[78] Kaygıdan uzaklaşan fakat hâlâ erken modernite çerçevesi içinde seyreden Astrid Meier, erken modern döneme özgü duygular olan melankoli ve yalnızlığı, Şam ulemasının tarih yazılarında işleme eğilimini saptadı.[79]

Kitap tarihi üzerine bir monografi yazarak uzun süredir yolu gözlenen büyük bir ihtiyacı karşılayan Nelly Hanna, yukarıda ana hatları çizilenden farklı bir yaklaşım sergiledi. *In Praise of Books* (2003) adlı eserinde yazar, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Kahire'de, soylular ve din adamları, ya da eğitimliler, gibi sınıfların dışında da gelişmiş bir kitap kültürü bulunduğunu keşfeder.[80] Hanna'ya göre bu kitap kültürü, seküler

---

77 Derin Terzioğlu, "Man in the image of God in the image of the times: Sufi self-narrative and the diary of Niyāzī-i Mısrī (1618–94)," *Studia Islamica*, 94, 2002, s. 139-65.

78 Dana Sajdi, "A room of his own: the 'history' of the barber of Damascus (fl. 1762)," *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, 4, 2004, s. 19-35.

79 Astrid Meier, "Perceptions of a new era? Historical writing in early modern Ottoman Damascus," *Arabica*, 4, 2004, s. 419-34. Derginin Thomas Philipp editörlüğünde hazırlanan bu sayısının, *erken modern* Levant tarihine ayrılmış olduğunu belirtmek gerekir.

80 Nelly Hanna, *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century* (Syracuse: Syracuse UP, 2003). Osmanlı İmparatorluğu'nda okuma ve kitap tarihini ele alan ilk yayınlardan biri *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88'dir (1999). Derlemenin başlığı "Livres et lectures dans le monde ottoman"dır. On sekizinci yüzyılda

ve gündelik olana duyulan ilgiyi yansıtmakta, gözlem ve ampirizmin doğurduğu bir araştırma çizgisini meydana çıkarmaktadır. Hanna'nın bu kültürün içeriğine atfettiği ilerleme tarzı, kültürün nasıl yükseldiği konusundaki açıklamalarıyla bir kez daha teyit edilir: Bereketli Akdeniz ticareti, okuryazar bir *modern orta sınıf* doğurmuştur. Sonuç olarak Hanna da Kafadar gibi metinsel üretimi daha büyük dönüşümlerin bir yansıması olarak görür; fakat daha kesin, hatta daha huzurlu ve neşeli bir sonuç çıkarır. Hanna'nın Kahire'sindeki yeni metin pazarının katılımcıları toplumsal düzeni korumaya çalışan kaygılı öznel sesler değil, kendine güvenen, ilerici bir radikal entelektüeller grubudur.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda üretilen yeni metinlerin ayırt edici özelliği, Kafadar'ın (ve dönemin metinlerinde erken modern hassasiyetler gören başkalarının) söylediği gibi erken modern düzen koruma kaygısı mıydı, yoksa Hanna'nın söylediği gibi modern yıkıcı radikalizm miydi? Bu soruyu yanıtlamaya çalışmanın yeri burası değil. Hatta bu ikisi birbiriyle ilişkili de olmayabilir. Biri başka, diğeri başka bir coğrafya (sırasıyla Mısır ve Osmanlı topraklarının orta kısmı) için geçerli olabilir. Kısacası, birinin doğru olması diğerinin yanlış olduğunu göstermez. Hanna'nın maddeci yaklaşımıyla Kafadar'ın kültürel analiz eğilimini karşılaştırarak incelemenin yollarını burada tartışmak da yersiz. Önemli olan, metinsel üretimin saptanıp, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların yazın kültürünün incelemeye değer olduğunun kabul edilmesidir. Acaba önceki neslin gerileme karşıtı çalışmaları olmasa bu incelemeler yapılabilir miydi?

Daha önce incelenmeye başlanmış olsaydı kültürel tarih, gerileme karşıtı çabalara destek sağlayabilir ve diğer alt alanlardaki çalışmaları güçlendirebilirdi. Öte yandan, takip eden nesle Osmanlı tarihini karşılaştırılabilir, dönemselleştirme açısından çağdaş ve İslam dışında başka kategorilere de uyan bir tarih olarak görme ehliyetini veren, bu diğer alanlarda yapılan çalışmalar oldu. Gerileme karşıtı akademik çalışmaların

---

Şam'da kitap sahibi olmak konusunda bilgi için bkz. Colette Establet ve Jean Paul Pascual'ın istatistiksel çalışması, "Le livres des gens à Damas vers 1700," *Revue des mondes musulman et la Méditerranée,* 87-8 (1999), s. 143-75.

başardığı belki de en büyük sıçrama—ve kültürel tarihin yolunu açan etmenlerden biri—kültürel ürünleri nasıl ele aldığını yukarıda kısaca anlattığım medeniyet paradigmasından yavaş yavaş uzaklaşılmasıdır.

Osmanlı medeniyetinin gerilemiş olduğuna inanılması, değersiz kabul edildikleri gerekçesiyle kültürel ürünlerin incelenmesini engellemiş görünüyor. Ancak yeni (gerilemeye ve dolayısıyla medeniyet anlatısına alternatif) çerçeveler ve mantıklar önerilince kültürel ürünlere başka bir gözle bakmak mümkün hale geldi. Kültürel tarihin konusu, kültürel ürünün *kendisi* değildir; ürünün bütünü, kullanımları ve kullananların o ürüne atfettiği değer, araştıma nesneleri haline gelir. Kültürel tarihin bakış açısına göre her ürün—taşıdığı estetik ya da yenilik değeri ne olursa olsun—bir tarihi hak eder. Kültürü merkez alarak düşünmek ve yalnıza bir kısmına değil bütün kültür ürünlerine tarihsellik atfetmek, ancak gerileme karşıtı akademik çalışmaların medeniyet anlatısını sorgulamasıyla mümkün olmuştur. Metnin değeri estetikle ve özgünlükle ilişkili değildir artık; metin artık sadece içinden bilgilerin derleneceği bir kaynak değildir ve soruşturmamızı onun idealleştirmeleri yönlendirmez. Metin, daha geniş kapsamlı sosyoekonomik dönüşümleri göstermektedir; deşifre edilmesi gereken anlamlarla yüklüdür ve belirli kültürel olgulara işaret eder. Kitap kültürünü inceleyerek, Osmanlı metinlerinde birinci ağızdan anlatıların ortaya çıkışının, melankoli ve kaygının izlerini sürmek artık mümkün ve üstelik gereklidir.

Bugünkü haliyle Osmanlı kültürel tarihi, hem eski tartışmalara katılabilir hem yenilerini şekillendirebilir. Hem önceki akademik çalışmaların başlattığı süreçlere katkıda bulunabilir hem yepyeni toprakları tek başına keşfedebilir. Alanın kendisi sahneye kısa zaman önce çıkmış olmasına rağmen çalışmaları daha şimdiden alan içi tartışmalar başlatmış durumda. Bu kitap, kültürel tarihin barındırdığı bütün bu olasılıkları içeriyor. Her bir çalışma çürütmeye devam ediyor, yeni başlangıçlar sunuyor ya da son zamanlardaki akademik çalışmalarla ilgileniyor.

Laleler ve Kahvehaneler

Ariel Salzmann'ın 2000 tarihli "The age of tulips"ini [Lalelerin çağı] bu kitabın bölümlerini tanıtmak için bir sıçrama tahtası olarak kullanaca-

ğım.[81] Makalenin önemli bir özelliği, tüketim tarihini konu alan, ekonomi tarihi ve toplumsal tarih ile kültürel tarih arasında bir köprü olarak gördüğüm bir kitap içinde yayımlanmış olmasıdır. Dolayısıyla bu kitap bir sonraki akılcı adımı temsil eder: Ana konusu kültür olan bir derleme.

Laleyi kültüraşırı bir işaret ve lüks bir ticaret eşyası olarak ele alan Salzmann, bu çiçeğin hem simgesel hem gerçek anlamını eşzamanlı ve artzamanlı ortaya çıkarır. Lale formunun şiirden, çiniye, dokumadan, kanaviçe ve nakışa aktarılışının seyrini *ve* (büyük talep gören bir bahçe bitkisi olarak) çiçeğin kendisinin Avrasya'daki rotasını takip eder.

Erken modern saray toplumlarında lalenin bir rekabet konusu olduğunu iddia eder. Elitleri debdebe ve gösteriş ile inşa edilmiş çevreleri (yeni bahçeler, yeni evler, saray mimarisi) *mise en scène* kullanarak kamusal mekâna girmeye zorlayan, bu toplumların teatral özellikleri olmuştur.[82] Bu lüks ve gösteriş düşkünlüğü, erken modern dönem sanayi öncesi tüketim kültürünün doğuşuna neden olan "bölgeler ve devletler arası ticari etkileşimin içeriğinin değişmesi ve değiş tokuş ağlarının genişlemesi"nin bir yansıması olarak görülür.[83] Toplumlarının içinde ve dışında, aynı iktidar ve ayrıcalık ifade etme tarzını—bu durumda lale—paylaşan "ulusaşırı" bir elit kültürüdür.

Peki, lalelerin kahvehanelerle ve Osmanlı tarihiyle ne ilgisi var? Osmanlı elitleri de bu erken modern, ulusaşırı tüketim kültürünün, bu coşkulu lale yetiştiriciliği ve bahçeleri lalelerle donatma merakının bir parçasıydı. Fakat Türk milliyetçi tarih yazımı Osmanlı lale kültüne anlamlar yükleyip, derli toplu bir medeniyet anlatısı içine paketledi. Lale kültü on sekizinci yüzyıl Osmanlı'sının ilk otuz yılının amblemi haline geldi. 1703-30 arasında tahtta kalan III. Ahmed ve 1718-30 arasında görev

81 Ariel Salzmann, "The age of tulips: confluence and conflict in early modern consumer culture (1550-1730)," Donald Quataert (der.) *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde (Albany: State University of New York Press, 2000) s. 83-106.

82 Bahçeler konusunda bkz. Hamadeh, "Public spaces;" yeni mimari eğilimler için bkz. Tülay Artan, "Architecture as a theatre of life: profile of the eighteenth century Bosphorus" (Doktora tezi, MIT, 1989).

83 Salzmann, "The age of tulips," s. 88.

yapan sadrazamı Nevşehirli İbrahim Paşa'nın, ilk Osmanlı matbaasının İbrahim Müteferrika tarafından kurulmasını da içeren bir dizi reform yaptığı döneme "Lale Devri" adı verildi. Bu dönem sadece reformları ve lale çılgınlığıyla değil, aynı zamanda sünnet şenlikleri nedeniyle "teatral" ve Sadâbad Kasrı'nın inşası nedeniyle de mimari açıdan akıllara kazındı. 1730'da patlak veren ve kahvehane sahibi Patrona Halil'in başını çektiği bir halk ayaklanması, padişahın tahtını terk etmesi ve Sadâbad Kasrı'nın yıkılmasıyla son buldu. Türk milliyetçi tarih yazımı olayların bu dizilişini, padişahın gerici ve cahil Müslüman kullarının başlattığı bir isyanla trajik bir şekilde tahttan inmek zorunda kalan aydın bir yöneticinin giriştiği "vakitsiz bir modernleşme" öyküsü şeklinde öne sürdü.[84] Diğer bir deyişle, tarihçiler "lale devri"ni, kaçınılmaz Müslüman *gerileme*siyle karşılaşan ilhamını Batı'dan alan bir *yükselme* çabası olarak resmetti. Salzmann, isyanın altında yatan *toplumsal çatışma*yı göstererek anlatıyı yeniden yazar. Patrona Halil'i ve zanaatçi hemşehrilerini isyan çıkarmaya sevk eden şey, dini ve kültürel kimliği korumak ya da modernleşme yönündeki değişimlerden duyulan korkudan ziyade, katı maddi gerçeklikler ve toplumsal koşullardı. İsyanın bir kahvehanede başlatılmış olması önemli bir noktadır. İsyanın hedefi saraysa, kahvehane hem fiziksel hem simgesel olarak *sarayın karşıtı* demekti.

Kültürel ürünler olan lale ile kahve ve bunlarla ilişkili kurumlar (örneğin, saray, kahvehane ve sözde "Lale Devri"), Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinde ve tarih yazımında pek çok anlam taşır hale geldi. Bu kitap, işte bu anlamların farklı yönlerini konu alıyor.

İkinci Bölüm'de Can Erimtan, Salzmann'ınkine benzer bir tasarı öneriyor; fakat buradaki kültürel ürün, inşası ve Patrona Halil isyanı sonrasında yıkılmasıyla "Lale Devri"nin amblemlerinden biri haline gelmiş olan ünlü Sadâbad Kasrı'dır. III. Ahmed, güya imparatorluğu Batılılaştırma projesinin bir parçası olarak kasrın Versailles'la tıpatıp aynı inşa edilmesini emretmişti ya da öyle olduğuna inanılıyordu. Erimtan, "lale devri" anlatısının ve Sadâbad'ın inşasının tarih yazımını, soykütüğü açısından inceliyor ve kasrın "imalat"ıyla ilgili bilgileri yirminci yüzyıl başı Osmanlı tarihçisi

---

84 Agy., s. 83.

Ahmed Refik vasıtasıyla ortaya çıkarıyor. Yazarın iddiasına göre Ahmed Refik, o dönemde üzerinde çalışılan reform projesini haklı göstermeye çalışarak kendi siyasi gündemini izlemektedir. "Lale devri" anlatısının ardındaki politikaları ve işleyişi gözler önüne seren Erimtan, Sadâbad'ı Osmanlı-Safevi rekabeti bağlamında değerlendiren alternatif bir anlatı sunarak devam ediyor. Yazar, bu Osmanlı kasrının mimarisinin, Safevi mimarisine, özellikle de Çehel Sütun Sarayı'na doğrudan göndermeler barındırdığını gösteriyor. Böylelikle, Sadâbad'ın inşasının emri ve kasrın mimari özellikleri, bir Batılılaşma projesi yerine, ortak bir İslam dünyası içi rekabet bağlamı ve yeni bir İslam coğrafyası içine yerleştiriliyor.

Lale Devrinin diğer bir simgesi de İbrahim Müteferrika'nın başarısız olduğu iddia edilen ilk Osmanlı matbaasıdır. "Lale devri" anlatısında, Sadâbad'ın yıkılmasının da ilk Osmanlı matbaasının iddia edilen başarısızlığının da Osmanlı halkının aydınlanmacı reforma genel olarak hazır olmayışının bir yansıması olduğu öne sürülür. Üçüncü Bölüm'de Orlin Sabev de ilk Osmanlı matbaasının tarih yazmını konusunda Erimtan gibi soykütüğe dayalı bir yaklaşım benimser ve Müteferrika'nın matbaasının sözde başarısızlığını gösteren kaynakların güvenilmez olduğunu kanıtlamayı amaçlar. İbrahim Müteferrika'nın ölümünden sonra hazırlanan tereke defterini gün ışığına çıkaran Sabev, Müteferrika kitaplarının basım ve satış adetlerini gösteren istatistiki bir analiz çıkarmayı başarır. Sabev, Müteferrikanın matbaasında bastığı kitapların yüzde 70'ini satmayı başardığı sonucuna varır. Hiçbir koşulda başarısızlık olarak görülemeyecek bir rakamdır bu. Hatta, Avrupa'daki ilk matbaalarla kıyaslandığında, ilk Osmanlı matbaası büyük bir başarıdır. Salzmann gibi Sabev ve Erimtan da "lale devri"nin temellerini sarsan yollar açmayı sürdürür.

Dördüncü Bölüm'de Babak Rahimi, saray törenlerindeki geçit alaylarının teatralliğini inceler. 1582 ile 1720 arasında halka açık olarak düzenlenen Osmanlı şehzadelerinin sünnet kutlamalarında simgelerin ve katılımın nasıl değiştiğinin izlerini sürer. Ritüel alayının seyrinde, katılımcıların yapısında, alayın önünde taşınan işaretin—bereket simgesi nahılın (şehzadenin sünnetinde düzenlenen halk ve saray şenliklerinde sergilenen ahşap direkler)—şekil ve yapısında meydana gelen değişiklikleri gözlemler. İncelemesini Mary Douglas'ın teorileri, erken modern "tiyatro devlet" ile

ilgili çalışmalar ve Rifa'at Abou-El-Haj'ın daha önce bahsi geçen kitabı üzerine temellendiren Rahimi, on sekizinci yüzyıl Osmanlı ritüellerinin içerdiği anlamlarda meydana gelen değişimin, "devlet otoritesini ve toplumsal dayanışmayı olumlamak için iktidarın hem *canlandırılıp* hem *temsil* edildiği [...] devlet ve kolektif kimlik oluşturma süreçlerinde meydana gelen önemli değişiklikler"i yansıttığını düşünür. Rahimi, makalesini Osmanlı sünnet kutlamalarını şimdiki Safevi Muharrem ritüelleriyle karşılaştırarak sonlandırır.

Saraydan "sarayın karşıtı"na doğru yol alan Beşinci Bölüm'de Ali Çaksu, okuru on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unun yeniçeri kahvehanelerine götürür. Çaksu, yeniçeri kahvehanelerinin bir isyan karargâhı vazifesi görmenin ötesinde başka işlevlere de sahip olduğunu gösterir. Osmanlı vakayinameleri ve arşivlerinde yapılan özgün, kapsamlı bir araştırmayı temel alan yazar, Yeniçeri kahvehanelerinin şimdiye kadar görülmemiş canlılıkta bir tablosunu çizer: Yeniçeri kahvehanesi, "kahve ve tütün içilen bir yer; ama [...] aynı zamanda bir kültür merkezi, isyan karargâhı, polis karakolu, sufi tekkesi, işyeri ve mafya kulübüdür." Kahve yudumlanan bir yer olmaktan başka bunca farklı işleve sahip olan Osmanlı kahvehaneleri, yeni teorik çalışmalara konu olmayı hak etmektedir. Bir sonraki bölümde Alan Mikhail tam da bunu yapacaktır.

Yakın tarihli kavramlaştırmalar Osmanlı kahvehanelerini yıkıcı siyasi etkinliklere yuva olan bir yer ve erkeklerin sosyalleştiği kamusal bir kurum olarak resmeder. Altıncı Bölüm'de teorinin sınırlarını zorlayan Mikhail, Jürgen Habermas'ın ikiye bölünmüş "kamusal" ve "özel" kategorisinden kaçınarak, Michel Foucault'nun "heterotopya"sını tercih eder. Yazar İstanbul, Kahire ve Halep'teki Osmanlı kahvehanelerinin toplumsal, yasal, mimari ve edebi boyutlarına bakarak, son zamanlarda yapılan bütün kahvehane tasvirlerine karşıt bir niteleme sunar. Ortaya çıkan, (çoğu zaman birbiriyle çelişir görünen) birbiriyle kesişen işlevlere ve farklı kimliklere sahip karmaşık bir mahalle kahvehanesi imgesidir.

Kolektif bir girişimle bu kitapta toplanan makaleler, laleler ve kahvehaneler arasından geçerek, seçkinleri ve halkı, devleti ve toplumu (ve arada kalan alanları) ziyaret edip, ritüel, mimari, teknoloji ve sosyalleşmeyi değerlendirerek Osmanlı kültürünün farklı yönlerini inceliyor.

Yazarlar, on sekizinci yüzyılı, ilhamını Batı'dan alan sekteye uğramış bir değişim dönemi olarak gören önceki milliyetçi yorumları dağıtmayı sürdürüyor. İslami kültürler ve medeniyetler arası esinlenme ve etkileşimlerin altını çizen yazarlar, başka toplumlara ve kültürlere uygulanabilen kategorileri kullanarak, Osmanlı kültürünün kıyaslanabilirliğini öne sürüyor. Aynı zamanda, bazı çalışmalar, başka araştırmalar başlatabilecek olasılık ve sorunlara gebe yeni teori önerilerinde bulunup, taze veriler de sunuyor. Son tahlilde, buradaki makaleler, önceki nesillerin yolu açan çabaları sayesinde, değişimi bir veri olarak görüyor.

Sonsöz:
Gerilemeden Kurtulduk mu? Siyasi Güçlükler ve Savunma Pozisyonu

Yukarıda gerileme ve gerileme karşıtı akademik çalışmaların sonuna gelindiğini ilan ettiysem de bu sözleri hafifleten bir not düşmek gerekiyor. Gerileme tezinin yanlışlığının bütünüyle ortaya döküldüğü konusunda alanda inkâr edilemez bir uzlaşma olduğu halde, gözden geçirilmiş bir on altıncı yüzyıl sonu Osmanlı İmparatorluğu imgesi henüz diğer alanlara girmiş değil ve henüz akademi dışındaki dünya tarafından da kabul edilmiş değil. Dolayısıyla, geçtiğimiz 25 yılın çabalarına ve Osmanlıcıların kamusal tarihe katılmaya hazır olmalarına rağmen, gerileme tezi hâlâ yaşıyor.[85] Peki, sorun nerde?

85 Benim bu makaleyi yazdığım dönemde birkaç kıdemli meslektaşım Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili eğitim amaçlı belgesel filmlerde çalışırken duydukları rahatsızlığı meslek içi e-posta listelerinden birinde paylaştı. Bu akademisyenler içeriği ve yaklaşımı değiştirmek için ne kadar çabalarsa çabalasın, filmlerin hepsi de on altıncı yüzyıl sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nu gerileme döneminde resmediyordu. Kendisinin de katkıda bulunduğu yeni bir History Channel yapımı olan "The Ottoman Empire: the war machine" [Osmanlı İmparatorluğu: savaş makinesi] ile ilgili olarak Donald Quataert şu yorumda bulundu: "Gerileme yüzyıllarının bu tanıtımı, film yapımcılarının Osmanlı'nın sadece toplumsal bir yapı eksikliğiyle kalmadığına; ekonomi, siyasi düzen ve kültüre de sahip olmadığına dair ifadelerine yer veriyor." 27 Ağustos 2006 tarihli ileti; H-Turk, Humanities and Social Sciences OnLine, http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-turk&month=0608& week =d&msg=

Gerileme tezinin inatçılığının düşünsel, kurumsal ve daha pek çok nedeni olabilir; ama ben burada en aşikâr olana değineceğim: siyasi güçlükler. Kendi akademik alanımızın ötesinde yatan ve küresel iktidar ilişkilerine dayanan, bu yüzden de bizi savunma pozisyonunda kalmaya zorlayan epistemolojik bir hegemonya içine kısılıp kalmışız gibi görünüyor.

Biz geçmişte olduğu gibi bugün de Ortadoğu tarihini hem emperyalist hem milliyetçi yorumlarından azad etmeye çalışıyoruz; ama Ortadoğu'nun kendisi henüz emperyalizmden ve dolayısıyla savunmacı milliyetçilikten azad olmuş değil. Ortadoğu'daki (on dokuzuncu yüzyıl sonundan beri gündemde olan fakat izleri on sekizinci yüzyıla kadar sürülebilen) milliyetçi duygular bir yana, ulus devletin başlangıcı, Birinci Dünya Savaşı sonrası sömürgeciliğinin yarattığı kapatılmayla oldu. Ortadoğu'yla ilgili kolonyal ve post-kolonyal emperyal menfaatler o zaman bu zamandır hiç azalmadı ve medeniyet götürme söylemiyle desteklenip, haklı gösterildi. Emperyal çıkarların ve beraberindeki söylemin son tezahürü, Irak savaşı ve işgali, Filistin topraklarına düzenlenen saldırılar ve en yenisi de, Lübnan'ın vahşice istila edilmesidir. Bütün bunlar (tekrar) yeni bir Ortadoğu haritası çizmek için.[86] Bunun ardında bir demokratikleştirme, sivil toplum yaratma ve Lübnan söz konusu olduğunda, eski ihtişamını yeniden kazandırma retoriği bulunuyor. Bu sadece gerileme söylemini fazlasıyla hatırlatmakla kalmıyor, aynı zamanda onun bir uzantısı: Fanatik kökten dincilerin ve tiranlığın yuvası Ortadoğu, ancak önleyici savaşlar ve "uygar" dünyanın (yani Batı'nın) istilaları vasıtasıyla seküler demokrasiye kavuşabilir. Varolan güçler gerileme söylemini talep ettiği sürece arz kolaylıkla bunulur, ister televizyondaki Ortadoğu uzmanı kılığında ister popüler tarih veya belgesel kılığında.

Ortadoğu'da gerileme tezi uzun süre bizzat Ortadoğu tarihçileri tarafından desteklendi. Kısmen Oryantalist söylemi içselleştirmişlerdi kısmen

WnSYyUpl6e3kVX4dTgiwYw&user=& pw= Suraiya Faroqhi, Amy Singer ve Cornell Fleischer'ın aynı konudaki iletileri bunu takip ediyor.

86 Bkz. Aijaz Ahmad, "Empire comes to Lebanon," *Frontline*, 23 (15) 29 Temmuz–11 Ağustos 2006, http://www.hinduonnet.com/fline/fl2315/stories/20060811005800600.htm

de palazlanmakta olan ulus-devletlerinin milliyetçi gündemlerinin hizmetindeydiler. Bir ulusal özgürleşme ve bağımsızlaşma atmosferi içinde, ulus-devlet kaçınılmaz ve arzulanan son gibi görünüyordu. Etnik-milliyetçi ideolojiler adına bir gerileme tarihi yazıldı; amaç, bu dışlayıcı devletlerin oluşumunu haklı göstermekti.[87] Ne var ki, tarihçiler milliyetçi tarih yazımı projesinden vazgeçtiği (ve vazgeçiyor olduğu) halde,[88] Ortadoğu'daki savunmacı rejimler bunun meşrulaştırma rutinlerinin bir parçası olmasına hâlâ ihtiyaç duyuyor. Bu yüzden de okul müfredatındaki yerini koruyor ve ulusal bayramlar çeşitli imalarla bu eski gerilemeyi her yıl hatırlatmaya devam ediyor. Devam eden emperyalist bakış ve askeri gözdağı, milliyetçi meşrulaştırma rutinini geliştirip, iki misli gerekli hale getiriyor.

Sadece Ortadoğu tarihiyle sınırlı olmayan, Batı dışı dünyanın bütününü etkileyen ve yukarıda gerileme kategorisinden bahsederken değindiğim, burada üzerinde durmamız gereken bir konu da Avrupamerkezcilik. Aslında Avrupa'nın hegemonyacı anlatılarınına karşılık vermeyi amaçlayan gerileme karşıtı akademik çalışmalar Avrupa merkezli bir konumu bazen kaçınılmaz olarak onayladı. Gerileme karşıtı akademisyenler Osmanlı gerilemesi ölçütünün hâkim konumdaki Avrupa'nın bir varsayımı olduğunu artık biliyordu. Ama Osmanlı'nın gerilemediğinin ispat edilip, doğal süreçlerin vurgulanması, Avrupa'ya atfedilen örnek statüsünü geri almamızı sağlayamadı. Gerileme karşıtı akademik çalışmaların bazılarında, "Avrupa gibi Ortadoğu da" veya "Avrupa'dan bile önce Ortadoğu'da" gibi imalar bulunur. İnsanların buna itiraz etmesinin nedeni ne Avrupa'nın özgüllüğünü kıskanmaları ne de Ortadoğu ile Avrupa'yı karşılaştırmanın

---

87 Bu konuda bilgi için bkz. Rifa'at Abou-El-Haj, "The social uses for the past, recent Arab historiography of Ottoman rule," *International Journal of Middle East Studies*, 14 (2) 1982, s. 185-201. Türk milliyetçi tarih yazımı için bkz. Halil Berktay, "The search for the peasant in Western and Turkish historiography," Halil Berktay ve Suraiya Faroqhi (der.), *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History* (Londra: Frank Cass, 1992) s. 109-84.

88 Bkz. Abou-El-Haj'ın sonsözü, "Theorizing beyond the nation-state," *Formation of the Modern State* içinde. [Abou-El-Haj, "Sonsöz," *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Canay Şahin, Oktay Özel. (İstanbul: İmge Yayınları, 2000) s. 109-125.]

imkânsız olduğuna inanmalarıdır (tam aksine!). Avrupamerkezliliği gerçekten aşmayı başaramamış olmamıza getirilen bir eleştiridir bu. Sonuç olarak, gerileme karşıtı duruşun savunmacı doğasının epistemolojik düzeyde yaptığı, Avrupa'yı merkez olmaktan çıkarmak değil, dolaylı yoldan da olsa merkez-çevre ilişkilerini sürdürmek olmuştur.[89]

Yukarıdaki sorunlar elbette yeni değil; elde hazır çözümleri de yok. Öğretmeye devam edip akademik tarihin dışına çıkmaktan başka, aklıma gelen üç yakın hedef daha var. Birincisi, Osmanlı tarihini canlandırmak ve "ete kemiğe bürümek", hem akademiye hem halkın tüketimine taze imgeler sunmak için yeni araştırmalar yapmaya devam etmemiz gerek. İkincisi, Avrupa'nın tek referans olmadığı yeni, karşılaştırmalı coğrafyalar düşünmemiz gerekiyor. Ve üçüncüsü, savunmacı duruşumuzu değiştirmenin güçlüğünü kabul etmekle birlikte, gerileme tezine başvurmayı bütünüyle bırakmamızın faydalı olabileceğini düşünüyorum. Tartışmanın koşullarını değiştirmek için gerilemenin de hoşnutsuzluklarının da ötesine geçmemiz gerekebilir. Bir grup genç akademisyenin kolektif gişirimiyle ortaya çıkan bu kitapta bu üç hedefe birden ulaşmayı umut ediyoruz.

---

89 Gelişmekte olan dünya tarihi alanı yeni kavramlaştırmalar vaat ediyor. Bir Osmanlıcının dünya tarihine katkıları için bkz. Peter Gran, *Beyond Eurocentricism: A New View of Modern World History* (Syracuse: State University of New York Press, 1996).

Sadâbad Algısı: "Lale Devri" ve Osmanlı-Safevi Rekabeti

CAN ERİMTAN

Sadâbad'ın ve beraberindeki yapıların İstanbul'un şehir surları dışında Kâğıthane deresi boyunca inşası, Şevval 1134'te (15 Temmuz-12 Ağustos 1722) şu sırayla ilerledi: İnşaat projesi, derenin temizlenip (*tanzif ü tettahur*), ardından bir kısmının 1100 metre uzunluğunda *Cedvel-i Sim* denen düzgün bir kanala dönüştürülmesiyle başladı. Kanal boyunca iki sıra ağaç dikildi ve suya yakın bir noktada, "otuz aded sütûn-ı mevzûn üzerine bir kasr-ı hümâyûn" (asıl Sadâbad) inşa edildi. Bu zengin görünümlü kasrın karşısında büyük bir yansıtma havuzu ("pişgâhında bir havz-ı vâsi") planlanmıştı. Bu yapay gölde, biri üç başlı bir yılan görünümünde olan üç fıskiye havaya su fışkırtıyordu.[1] Bunların hepsi de erken modern İslam dünyasında inşa edilen bahçe ve saray-bahçelerin ortak özellikleriydi.[2]

---

1 Mehmed Efendi Râşid, *Tarih-i Râşid* (6 cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1282/1865, ikinci basım) cilt 5, *Hitâm-i Binâ-yı Saadabad*, s. 443-5. *Tarih-i Râşid*'in 6. cildi, Çelebizâde İsmail Asım Efendi'nin *Tarih-i Çelebizâde*'sidir.

2 İlk olarak 1995'te, Onuncu Uluslararası Türk Sanatları Kongresinde Sadâbad'ın Osmanlı içi bir yorumunu sundum ve Sadâbad'ın İstanbul'da inşa edilmesiyle III. Ahmed'in İran'a yönelik askeri ve politik planları arasında olası bir bağlantı önerdim. Damad İbrahim'in Kâğıthane projesinin mimarisine dışarıdan kaynaklar aramak yerine, III. Ahmed'in babası IV. Mehmed'in (1648–87) Edirne'deki mimari ve kültürel mirasıyla bir benzerlik olduğunu öne sürdüm. Karşılaştırma için bkz. Can Erimtan, "The case of Saadabad: Westernization or revivalism?" *Art turc/Turkish Art, 10e Congres international d'art turc, Proceedings of the 10th International Congress of Turkish Art, Geneva, Fondation Max*

Kasrı yeni yapıldığı dönemde ziyaret eden Charles Perry (1698–1780)[3] seyahatnamesine şu canlı tasviri yazmıştır:

> *Sadabat* adı verilen [bu] keyif evi [...] çok görkemli, zarif bir şekilde süslenmiştir; otuz küçük sütunla desteklenen küçük kemerler üzerinde oturan çatısı baştan sona kurşun kaplıdır: Sütunlar arasındaki boşluklar, gerildiğinde şemsiyenin [metinde aynen] vazifesi gören yeşil Kanvas örtülerle doldurulmuştur. Girişte pirinçten yapılma çift kanatlı bir kapı bulunur [...] Sütunların arasındaki her bir boşlukta yerden yaklaşık iki ayak yükseklikte bir korkuluk, üzerinde de bol sırma işlemeli ipek kumaşlarla kaplı bir divan bulunur; ortada, mermer bir sarnıçtan gelen bir grup yaldızlı küçük borudan püsküllerle asılmış, yaldızlı geniş bir duvara karşı su fışkırtan sevimli bir çeşme vardır: Bu duvardan, altın yaldızlı oyma işinden muhteşem bir tivan, yani tavan üzerine yansıyan su, hafif serpiştiren yağmurlarla tekrar yere düşer.[4]

Fatma Müge Göçek'in kitabı, Sadâbad'ın görünümü ve sözde "Lale Devri"nin doğasıyla ilgili kavram kargaşasının bir göstergesidir. Yerinde bir seçimle *East Encounters West* [Doğu Batı'yla Karşılaşıyor] adı verilmiş olan kitabında yazar, Osmanlı Büyükelçisi Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'yi (ö. 1732) ve Paris görevini (7 Ekim 1720–8 Ekim 1721) konu

van Berchem, September 1995 (Cenevre: Fondation Max van Berchem, 1999) s. 287-90; Attilio Petruccioli (der.) *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires: Theory and Design* (Leiden: E.J. Brill, 1997).

3 Ezel Kural Shaw, "The double veil: travellers' views of the Ottoman Empire," Ezel Kural Shaw ve C.J. Heywood (der.) *English and Continental Views of the Ottoman Empire, 1500–1800* (Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1972) s. 1-29.

4 Charles Perry, *A View oj the Levant: Particularly of Constantinople, Syria, Egypt, and Greece: In Which their Antiquities, Government, Politics, Maxims, Manners, and Customs, (with Many Other Circumstances and Contingencies) are Attempted to be Described and Treated on In Four Parts* (Londra: T. Woodward & J. Shuckburgh, 1743) s. 24-5.

alır.[5] Yazar, hiç rahatsızlık duymadan, Sadâbad'ın "inşasında Mehmed Efendi'nin ziyaret ettiği Versailles ve Fontainebleau'yü taklit etmeye çalışıldı. Mehmed Efendi, Konstantinopolis'te uygulamak üzere bu sarayların planlarını [bile] getirdi" diye iddia eder.[6] Mimar ve mimari tarihçisi Sedad Hakkı Eldem (1908–88) ise Sadâbad üzerine kaleme aldığı 1977 tarihli önemli eserinde, binanın "Türk geleneği" ile, ki bundan kastı elbette Osmanlı geleneğiydi, bütünüyle uyumlu olduğunu ifade etmişti.[7] İfadesi her ne kadar milliyetçi eğilimlerini açığa vursa da[8] ciddi bir mimar ve akademisyen olan Eldem'in sözleri, Sadâbad meselesine ve Fransız modellere dayandığı varsayımına dikkatle yaklaşmamızı gerektirir. Sadâbad'ın, İslami mekânlarda ve Osmanlı dünyasında sık karşılaşıldığı görülen bir saray-bahçe niteliği taşıdığı açıkken, akademisyenlerin bu Osmanlı yapısını Fransız binalarıyla ilişkilendirmedeki ısrarına inanmak güçtür.

Bu bölümün ilk kısmında "Lale Devri"ni tarih yazımı açısından analiz ediyorum. Damad İbrahim Paşa sadrazamlığında Osmanlı İmparatorluğu'nun kısa ömürlü fakat verimli bir Batılılaşma döneminden geçtiği fikri, metinler arası çapraz dölleme ve teleolojik gündemlerin bir ürünü olarak sergilenecek. İkinci kısımda, Damad İbrahim ve hamisi

---

5 Mehmed Efendi Râşid, *Tarih-i Râşid,* cilt 5, s. 213-4 ("İrsâl-i Elçi-i Cânib-i Fırânçe").

6 Hatta Göçek, *Cedvel-i Sim*'in "büyük ihtimalle Versailles'dan kopyalandı"ğını bile iddia eder. Eldem ise *Cedvel-i Sim*'in Fontainebleau'deki kanalı biraz anımsattığını kabul eder, fakat kanalın planında Fransız sanatından herhangi bir iz göremediğini söyleyerek devam eder: "Fontainebleau kanalını olsa olsa biçim ve uzunluğu ile andıran Cetvel-i Sîmden başka, bu kompozisyonda Fransız sanatının etkisini hatırlatan bir bölüm görmemekte olduğumu itiraf ederim." F.M. Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (New York: Oxford UP, 1987) s. 75-6; S.H. Eldem, *Sa'dabad* (İstanbul: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 1977).

7 Eldem tam olarak şöyle yazar: "Böyle olduğu halde [...] Türk geleneğine yabancılığını tanıtlamağa çalışmanın yersiz ve gereksizliği meydandadır" ve "[b]undan başka, Çağlayanların bütünüyle Türk mimarî tarzı ve dekoruna sadık kaldıkları [...] unutulmamalıdır," S.H. Eldem, *Sa'dabad,* "Önsöz."

8 Karşılaştırma için bkz. S. Bozdoğan, "In search of a national architecture," H.-U. Khan (der.) *Sedad Eldem* (Singapur: Concept Mediapp, 1987).

Sultan III. Ahmed'in icraatlarını Osmanlıların o zamanki siyasi ve askeri kaygıları bağlamında değerlendirmeye çalışarak, Sadâbad'ın inşasını yeniden yorumluyorum. Bu yolla, Osmanlı İmparatorluğu'nun o dönemde esin kaynağı olarak Batı'yı görmemiş olabileceğini göstermeyi umuyorum. Benim inancım, on sekizinci yüzyılda Osmanlıların dikkatini Fransa'ya yöneltmediği, İran topraklarıyla ve daha az oranda da dönemin diğer İslam ülkeleriyle meşgul olduğudur. Bunun bir sonucu olarak, Safevi İmparatorluğu'nun İsfahan'da Şah I. Abbas (1588–1629) tarafından inşa ettirilen mimari imgesiyle Sadâbad Kasrı arasındaki bazı benzerliklere işaret etmeye çalışan bir Sadâbad yorumu sunmak istiyorum.[9]

İkinci Meşrutiyet dönemindeki (1908–18) fikri gelişmeler bugünün Osmanlı tarih yazımını pek çok açıdan etkilemiştir.[10] Örneğin şimdilerde öne çıkan arşiv araştırmaları, 27 Kasım 1909'da Osmanlı tarihini incelemek üzere kurulmuş, devlet destekli, akademik bir kurum olan Tarih-i Osmani Encümeninin çalışmalarıyla başlamıştır. Kurumun 1326/1910'da yayımlanan faaliyet raporu (*İfâde-i Merâm*), 1262/1846'da açılmış olan geniş Osmanlı arşivlerinde (*Hazine-i Evrak*) yapılacak araştırmaların, kurumun üyelerinin çalışmalarında önemli bir yer tutacağının belirtildiği bir bölüm içerir.[11]

---

9 Heidi Walcher şöyle der: "Selçuklu merkezinin güneyindeki yeni şehri Şah I. Abbas kendisi tasarladı ve planladı [...] Zayenderud Nehri'yle Hıyâbân-ı Çehâr Bağ Caddesi eksenlerinin oluşturduğu [...] dört parçalı bir *çehâr bağ* [dört bahçe] boyunca inşa edilmiş olan Safevi İsfahan'ında içsel bir düzen vardır." Heidi A. Walcher, "Between paradise and political capital: the semiotics of Safavid Isfahan," Jeff Albert, Magnus Bernhardsson ve Roger Kenna (der.) *Transformations of the Middle Eastern Environments: Legacies and Lessons* (New Haven: Yale UP, 1998, s. 330-48).

10 Yakın zamanda, birbirinden çok farklı iki akademisyen, İkinci Meşrutiyet döneminde etkin olan düşünce akımlarının geniş kapsamlı etkileri olduğunu öne süren makaleler yazdı. Michael Ursinus, *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation* (İstanbul: Isis Press, 1994) s. 131-47 ve Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916–1965)–Keşif ve Tasarlama Dönemi," *Belleten,* 164 (Ağustos) 2000, s. 541-82.

11 Encümen, kimi orduda kimi bir devlet dairesinde makam sahibi olan on iki daimi üyeden oluşuyordu. İki üye, Efdaleddin (Tekiner) Bey ve Dirân Kullikân

Bu coşkulu fikri ve siyasi etkinlik döneminde, yirminci yüzyılın ilk yıllarında popüler hale gelen araştırma pratiklerinden çok farklı bazı tarih yazımı *topos*ları da geliştirildi. 1700'lerin başında Osmanlı'nın Batı'yı bir esin kaynağı olarak görmeye başladığı fikri, geç Osmanlı döneminin en inatçı düşünsel miraslarından biridir. Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) Antlaşmalarının sonuçlarının, bazı Osmanlıları "kâfir" Frenklerin âdetlerini taklit etmeye yöneltiğini varsaymak günümüzde ortak hissiyat gibi görünüyor. Tarihçi Bruce McGowan'ın sözleri bu eğilimi özetliyor: "Osmanlıların, Pasarofça Antlaşması (1718) ile biten ikinci bir raundda da epey hırpalanmasından sonra, toplumun en üst kademelerinde, Batı modelleriyle ilk denemeleri yapmaya başladığına dair işaretler görüyoruz."[12]

Geç Osmanlı tarih yazımı *topos*larından bazılarının varlığını sürdürmesinde, Tarih-i Osmani Encümeninin en üretken üyelerinden birinin yazıları bilhassa etkili olmuştur: Ahmed Refik'in [Altınay] (1880–1937) gazete makaleleri.[13] Yirminci yüzyıl başında İstanbul'un entelektüel sahnesinde iyi tanınan bir figür olan bu tarihçi, encümenin yazılı ürünlerine katkıda bulunmakla kalmadı, zamanının günlük gazetelerinde sayısız makale de yayımladı. Bilhassa *İkdam* gazetesinde yazılar yazıyordu. 9 Mart ile 4 Nisan 1913/1328–9 arasında kalan dönemde, "Lâle Devri" adında bir seriyi bu gazetede yazıp yayımladı.[14] Makale dizisi, Ahmed Refik'in III. Ahmed'in sadrazamı Damad İbrahim Paşa'nın (1718–30) yaşamı ve icraatlarıyla ilgili alışılmadık fikirlerinin duyulmasını sağladı. Ahmed

---

Efendi, Dârülfünûn'da öğretmendi; Dirân Kullikân Efendi aynı zamanda *Sabah* gazetesine bağlı bir gazeteciydi. Bu yüzden onlara maaş ödenmiyordu. Tarih-i Osmanî Encümeni, "İfâde-i Merâm," *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası (TOEM)*, 1 (1) 1-14 Nisan 1326/1910, s. 1, 6 ve 8.

12 Bruce McGowan, "Ayanlar çağı, 1699-1812," Halil İnalcık ve Donald Quataert (der.), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi II: 1600–1914*, çev. Ayşe Berktay, Eren Yayıncılık, 2004, s. 761-2.

13 Karşılaştırmak için bkz. M. Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam: Ahmet Refik Altınay–Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1978).

14 Ahmed Refik, "Lale Devri," *İkdam*, 5763 (9 Mart 1913). Makaleler daha sonra bir araya getirilerek kitap formunda basıldı. Ahmed Refik, *Lâle Devri (1130-1143)* (İstanbul: Kitabhâne-i İslam ve Askeriyye, 1331/1915, birinci basım).

Refik, Damad İbrahim'in görev süresine renkli bir isim bile verdi: "Lâle Devri."[15] Günlük yazılarında, Osmanlı vezirlerinin sefahat düşkünü olduğu algısını defetmeye çalıştı; ünlü Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi Ahmed Cevdet'in (1822–95) insanların zihnine yerleştirdiği bir imgeydi bu.

Cevdet'in 12 ciltten oluşan etkileyici eseri *Vekayi-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye* (ya da kısaca, *Tarih-i Cevdet*), 1270–1301 (1854–84) yılları arasında yayımlandı.[16] Bu, Osmanlı dünyasında, III. Ahmed dönemini eleştirel bir şekilde ele alan ilk basılı eserdi. 1270'te (1854) basılan ilk ciltte Cevdet, Osmanlı tarihinin Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan (1774) önceki gelişimini "makâle" adı verilen 12 ayrı başlık altında işler. Yedinci ve sekizinci makaleler kısmen Damad İbrahim Paşa'yla ilgilidir.[17] Bu makaleler Osmanlı veziri Damad İbrahim'i, icraatları Osmanlı devletine zarar veren büyük bir hedonist olarak resmeden cümleler içerir. İbrahim Paşa'yla ilgili bu olumsuz tasviri Cevdet, Şemdânizâde Süleyman Efendi'nin (ö. 1193/1779) on sekizinci yüzyıl sonunda kaleme aldığı *Mür'i't-Tevârih* adlı eserinde bulmuştu.[18]

---

15 "Ottomans looking West? The idea of a 'Tulip Age (1718–30)' and its development in Turkish historiography, 1908–50" (Doktora tezi, Oxford Üniversitesi, 2003) başlıklı tezim, Damad İbrahim'in sadrazamlık döneminin faydalı etkileri değişmecesinin gelişimini ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Lâle Devri *topos*unun ve bu *topos*un kaynaklarının ayrıntılı bir incelemesi için bkz. doktora araştırmamı temel alan makalem: C. Erimtan, "The sources of Ahmed Refik's *Lale Devri* and the paradigm of the 'Tulip Age': a teleological agenda," M. Kagar ve Zeynep Durukal (der.) *Festschrift in Honour of Professor Ekmeleddin İhsanoğlu* (İstanbul: IRCICA, 2006) s. 259-78. Buna ek olarak, bkz. C. Erimtan, *Ottomans Looking West? The Origins of the "Tulip Age" and its Development in Modern Turkey* (Londra: I.B. Tauris, 2008).

16 Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet* (12 cilt, İstanbul, 1270–1301/1854–84).

17 "Fazıl Ahmed Paşanın vefâtından Damad İbrahim Paşanın devrine gelince zuhûra gelen ahvâl-ı muhtelife beyânındadır," s. 25-38; "İbrahim Paşa devrinden Ragıb Paşanın vefâtına kadar zuhûra gelen etvâr-ı muhtelife beyânındadır," s. 38-45 (her ikisi de Cevdet, *Tarih-i Cevdet,* cilt 1 içindedir).

18 Şemdânizâde Süleyman Efendi, *Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi Mür'i't-Tevârih,* M.M. Aktepe (ed.) (3 cilt, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976) cilt 1, s. 1-10.

Ahmed Cevdet'in bu etkileyici kitabı yazmaktaki amacı, Tanzimat'ın ilanını (1839) açıklamaktı; Damad İbrahim'in Osmanlı'nın konumundaki gerilemenin sorumlularından biri olduğunu ima etmesi de bundandı. Ahmed Refik ise çok farklı bir konumdan konuşuyordu. Eski bir ordu üyesi ve Tarih-i Osmani Encümeninde aktif bir tarihçi olan Refik, imparatorluğun ikbalinin geçmişinde yattığını düşünen bir Osmanlıydı. Bu yüzden yazılarında çoğu zaman kendi zamanıyla geçmişi ilişkilendirmeye çalıştı. 1930'larda, siyasetçi ve fikir adamı Hasan Ali Yücel (1897–1961), Ahmed Refik'in şimdiki zamanı yorumlamak için geçmişten faydalanma yöntemini "telmihî tarih" (anıştırmalı tarih) olarak adlandırdı.[19] Başka bir deyişle, Ahmed Refik'in yöntemi, bugün "şimdicilik" olarak adlandırılabilecek bir şeye denk geliyordu.[20] *Lâle Devri* kitabı da bu konuda bir istisna değildi.

Bir metin olarak *Lâle Devri* on sekizinci yüzyıl başı İstanbulu'nu Batı'nın en iyi yönlerini alma arzusuyla yanıp tutuşan bir Osmanlı kenti olarak resmeder. Birincil olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun bekası üzerine kafa yoran bir fikir adamı olan Ahmed Refik, Osmanlıların Avrupa'nın askeri rehberliğinden faydalandığı tablosunu çizer. Bunun yirminci yüzyıl başındaki benzeri, Alman general Otto Liman von Sanders'ın (1855–1929) Kasım 1913'te Osmanlı ordusuna danışman atanmasıdır.[21] Ahmed Refik'in

---

19 H.Â. Yücel, "Ahmed Refik," *Akşam*, 18 Ekim 1937. Aktaran: M. Gökman, *Tarihi Sevdiren Adam*, s. 61.

20 İlk olarak Herbert Butterfield (1900–79) tarafından 1931'de kullanılan "Whiggish history" [liberal tarih] terimi Ahmed Refik'in metodolojik uygulaması için uygun bir tarif gibi görünüyor. Peter Burke "liberal tarih yorumu"nu şöyle tarif eder: "şimdiki zamanı haklı göstermek için geçmişin kullanılması." P. Burke, "Origins of cultural history," P. Burke (der.) *Varieties of Cultural History* (Cambridge: Polity Press, 1997) s. 1.

21 Liman von Sanders, görevinin siyasi kaynaklı bir Alman hareketi olmadığına işaret etmiştir: "Askeri kurulun görevi, kesin olarak askeri olacaktı." Aslında Almanlar İstanbul'a 14 Aralık 1913'te gelmişti, ama von Sanders'in sorumluluklarının ayrıntılarının düzenlendiği sözleşme önceki Kasım'da hazırlanmıştı. Von Sanders savaşın bittiği tarih olan 1918'e kadar görevinde kalacaktı. Otto Liman von Sanders, *Five Years in Turkey* (Annapolis, MD: United States Naval Institute, 1928, 2. basım) s. 2-3 [*Türkiye'de Beş Yıl*, çev. Örgün Uğurlu,

metni, Avrupalı bir uzman atamayı beceremeyen Damad İbrahim'in Avrupa formları ve modelleriyle deneyler yapmaktan yine de geri durmadığını ima eder. Ahmed Refik'in tasvirine göre Damad İbrahim ordunun alt ve üst yapısını ve silahlarını yenilemeye çalışmakla meşgul bir Osmanlı devlet adamıdır.

Lâle Devri, bütünüyle anakronistik görünen bir şekilde, Nizâm-ı Cedid'den bile bu bağlamda bahseder.[22] Ahmed Refik'in bu ölçüyü aşan iddiasına gösterdiği kaynak, Tayyarzâde Ahmed Atâ'nın (1801–80 c.) *Tarih* adlı eserinden kısa bir parçaydı.[23] Atâ, Damad İbrahim'in yaşamıyla ilgili bilgilerde ağırlıklı olarak, 1271/1854–55'te yayımlanmış bir on sekizinci yüzyıl metni olan *Hadikatü'l-Vüzerâ*'yı temel almıştı.[24] Bu kitaptaki "Damad İbrahim" başlığı, Dilaverzâde Ömer Efendi (ö. 1172/1759) tarafından kaleme alınmıştı; ne ordudaki reformlardan bahsediliyor, ne *Nizâm-ı Cedid* adı geçiyordu.[25] Yani, görünen o ki, Tayyarzâde, III. Ahmed döneminden öğelerle III. Selim döneminden (1789–1807) temaları birileştiren bir "öykü" kuruvermişti. *Nizâm-ı Cedid* ifadesi, III. Selim Osmanlı ordularında reform yapmaya çalışıp başarısız olmadan önce de kullanılıyordu. Bu ifade, I. Mahmud döneminde (1730–54), İbrahim Müteferrika'nın (1674–1745) 1144/1732'de yayımlanan *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmü'l-Ümem* adlı kitabında ortaya çıkar.[26] İslami gelenekten gelen Nasihatname türünün on sekizinci yüzyıl versiyonu olan bu kitap, İslam

---

Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık AŞ, 1999) s. 11]; S.J. Shaw ve E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (2 cilt, Cambridge: Cambridge UP, 1977) cilt 2, s. 308.

22 Refik, *Lâle Devri*, s. 93.

23 Tayyarzâde Ahmed Atâ, *Tarih-i Atâ* (5 cilt, İstanbul, 1293/1876). Damad İbrahim'le ilgili bilgi için bkz. cilt 2, s. 156.

24 S. Aşgin, "Hadikatü'l-Vüzera Üzerine Bir İnceleme," *OTAM*, 14, 2003, s. 145-61; Osmanzâde Taib ve diğerleri, *Hadikatü'l-Vüzerâ*, (İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1271/1854–5, tıpkıbasım, Freiburg, 1969).

25 Dilaverzâde Ömer Efendi, "Damad İbrahim Paşa," *Hadikatü'l-Vüzerâ*, s. 29-36.

26 İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmü'l-Ümem*, (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1144/1732).

ve Hıristiyanlık dünyalarını etkili şekilde karşılaştırır.[27] *Nizâm-ı Cedid* ifadesi, *Usûlü'l-Hikem*'de, Avusturya ordularının Osmanlı karşısında gösterdikleri beklenmedik başarılarının ardındaki nedenleri açıklamada kullanılır.[28] Fakat Atâ'nın kaynak gösterdiği *Hadikatü'l-Vüzerâ*, ne Damad İbrahim'in Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir düzen kurma çabalarından ne de *Nizâm-ı Cedid*'den bahseder.

Ahmed Refik, Damad İbrahim'e askeri alanda bir reform coşkusu atfetmeye çabalamakla kalmaz; onun Doğulu Osmanlıları Batılı usul ve tarzlarla tanıştırmaya çalışmış kültürel bir yenilikçi, bir modernleşmeci olduğunu da iddia eder. Sadrazamın Sadâbad Kasr-ı Hümayun'unu İstanbul surları dışına yaptırma kararı ise Ahmed Refik'e, öyküsünün kahramanı Damad İbrahim'in geniş vizyonunu vurgulamak için ideal fırsatı vermiştir.[29]

Ahmed Refik, Kâğıthane deresi kıyısındaki küçük Osmanlı binasını Fransa kraliyet sarayı Versailles'la genel ifadeler kullanarak ilişkilendirir.[30] Ne var ki, Sadâbad'a aydın Damad İbrahim Paşa'nın yaptırdığı bir Versailles *taklid*i diyerek *Lâle Devri*'nde ipuçlarını verdiği bu ilişkiyi, daha ileriki bir zamanda yayımlanan ve III. Ahmed'in kızı, Damad İbrahim'in eşi üzerine yazılmış bir kitap olan *Fatma Sultan*'da güçlendirir.[31] Ahmed Refik, kurduğu bu ilişkinin kaynağı konusunda ketumdur, fakat dikkatli bir okuma Osmanlı tarihçisinin Fransız tarihçi Albert Vandal'ın (1853–1912) bir cümlesini aşırdığını açığa çıkarır. Marquis de Villeneuve üzerine kaleme aldığı 1887 tarihli kitabında Vandal, sadrazamın Kâğıthane deresi üzerine Versailles'ın bir taklidinin yapılmasını emrettiğinden üstünkörü

27 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill UP, 1964) s. 42-5. [*Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Niyazi Kuyaş (der.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1011, s. 53-5.]

28 Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem,* s. 39.

29 Refik, *Lâle Devri,* s. 36-7.

30 Agy., s. 37.

31 "Fatma Sultan" yazı dizisi ilk olarak *İkdam*'da (9, 13, 15, 16, 18, 20, 22 Aralık 1916) yayımlanmıştır. Ahmed Refik, *Fatma Sultan: Gayrî Matbû Vesikalara Nazaran Yazılmışdır* (İstanbul: Diken Matbaası, t.y.) s. 43.

bahseder.[32] Osmanlı yazar Ahmed Refik'in, Vandal'ın *Une Ambassade française en Orient sous Louis XV* (1887) adlı kitabını okumuş olduğu açıktır, çünkü Fatma Sultan'la ilgili kitabında başka bir konuyla ilgili olarak bu esere atıfta bulunur.

Ahmed Refik, Büyükelçi Yirmisekiz Çelebi'yi, Avrupa'nın "ilerici" fikirlerinin, bizim konumuz açısından ifade edersek, Versailles'ın biçimsel özelliklerinin Osmanlı başkentine girmesini sağlayan bir araç olarak takdim eder.[33] Yirmisekiz Çelebi Paris'e 1133-4'te (1720-1) gönderilmişti. On yedinci yüzyılın ikinci yarısında iyice yerleşen bir yazın geleneğine bağlı kalarak,[34] İstanbul'a döndüğünde izlenimlerini bir tahrirde (rapor) kâğıda döktü.[35] Sonradan "sefâretnâme" gibi gösterişli bir isim alan ve bazılarının Avrupa kültürünün ve medeniyetinin cazibesi üzerine bir manifesto içerdiğini bile düşündüğü bu küçük kitap, Osmanlı tarih yazımına önemli bir eser olarak dahil olmuştur.[36]

Osmanlılarla ilgili bu tip eserler Pasarofça Antlaşması (1718), Yirmisekiz Çelebi'nin Paris seyahati (1720–1) ve Sadâbad'ın inşası arasında bir ilişki kuran anlatılarla doludur. Kronolojik diziliş öyle ikna edici görünür ki, Göçek, Robert Olson ve Münir Aktepe gibi son derece farklı görüşlere sahip yazarların hepsi de, III. Ahmed ve Damad İbrahim'i, kültürel modernleşme ya da yenileşme ilkesine bağlılığıyla Batı'ya ve Batı'nın "ilerici" atmosferine karşı olan gerici mutaassıp sınıfların yönettiği bir halk tepkisine yol açan aydın hamiler olarak tanıtır.[37]

---

32 A. Vandal, *Une ambassade française en Orient sous Louis XV: la mission du Marquis de Villeneuve 1728-1741* (Paris: E. Pion, Nourrit & Cie, 1887) s. 90.

33 Refik, *Fatma*, s. 43.

34 Karşılaştırma için bkz. F.R. Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri*, B.S. Baykal (ed.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1968).

35 Yirmisekiz Çelebi'nin raporu, "Takrir-i Sefer-i Müşarünileyh," Mehmed Efendi Râşid, *Tarih-i Râşid,* cilt 5, s. 330-67'da yer alır.

36 Ana-akım edebiyatı bu *topos*la ilk tanıştıran, ünlü akademisyen ve yazar Ahmed Hamdi Tanpınar oldu. Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942) s. 8, 62 ve 190.

37 S.J. Shaw ve E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire,* cilt 1, s. 233; *Encyclopedia of Islam,* "Ahmad III"; agy., "Lale Devri."

"Lale Devri"ni işleyen ister akademik ister popüler olsun genelde bütün anlatılar, neredeyse her zaman, ayaklanmacıların Sadâbad'ı yıktığı 1730 Patrona Halil ayaklanmasıyla dramatik bir son bulur. Örneğin, üretken ve multidisipliner bir akademisyen olan Andrew Wheatcroft, ayaklanmanın patlak vermesini "iki gün süren isyan, kundaklama ve yağma—'Frenk' (Batılı) olduğu düşünülen her şeye karşı ani bir kültürel yabancı düşmanlığı—izler," der.[38] Sonuç olarak akademisyenler Pasarofça Antlaşması'nın (1718) sonuçlanmasıyla başlayan ve Yirmisekiz Çelebi'nin Paris görevi (1720–1) ve Sadâbad'ın inşasıyla (1722) devam eden dönemin, Patrona Halil isyanıyla (1739) sona erdiğini düşünür. Böylelikle, 1718, 1720/1, 1722 ve 1730 zaman dizisi, "iyi kotarılmış [bir] öykü" oluşturmakta kullanılır. "İyi kotarılmış öykü," üniversitede karşılaştırmalı edebiyat dersleri veren Ann Rigney'in sözcükleriyle, "başlangıcı [ve sonu] açıkça belirtilmiş zamansal bir bütün oluşturan ve geçmişi anlatan bir aracı olmadan 'kendini anlatır'mış gibi sunulan, birbiriyle yakından ilişkili olaylar grubu"dur.[39] Sadâbad'ın 1722'de inşa edilmesiyle başlayıp, 1730'da yıkılmasıyla sona eren öykü, "iyi kotarılmış öykü"ye iyi bir örnektir.

III. Ahmed ve Damad İbrahim'in Batı formlarını İstanbul'un kent dokusuna katma girişimleri anlatısı, 1970'lerin başlarında bazı uzmanları da yönlendirmiştir. Örneğin, mimarlık tarihçisi Godfrey Goodwin, Kâğıthane deresi üzerindeki projeden, "Osmanlı süsü verilmiş *à la française* köşkler" diye bahseder ve açıklar: "Batılı âdetleri taklit etme ve ortaçağ geçmişinden kurtulma arzusu sahiciydi."[40] Yine aynı dönemde yazan tarihçi Robert Olson, Lale Devrinin Osmanlı İmparatorluğu ve Hıristiyan Avrupa'nın "ilk ciddi birbirini anlama girişimi" olduğunu

38 Andrew Wheatcroft, *The Ottomans* (Londra: Viking, 1993) s. 81. [*Osmanlılar*, çev. Mehmet Harmancı, Altın Kitaplar, 1998.]

39 A. Rigney, "Narrativity and historical representation," *Poetics Today*, 12 (3) Sonbahar 1991, s. 591-605.

40 Artık kimse tarafından ciddiye alınmasa da Goodwin'in sözleri "Lale Devri" denen dönemin maddi kültürünün nasıl teleolojik bir şekilde anlaşıldığının göstergesidir. G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (Londra: Thames & Hudson, 1971) s. 373.

düşünür.[41] İşte bu türden fikirler akademisyenleri 1718–30 dizilişinin, Ariel Salzmann'ın yakın sayılabilecek bir zamanda eleştirel bir şekilde ifade ettiği gibi, "vakitsiz modernleşmenin tehlikelerini anlatan eğitici bir öykü" içerdiğini düşünmeye itmiştir.[42]

Bunun sonucunda, bu ikna edici "vakitsiz modernleşme" anlatısı, Osmanlı tarihinin Batı'ya yakınlaşmayı Türkiye'nin kaderi olarak gören teleolojik bir yorumunun temel taşı haline gelmiştir. Sözde "Lale Devri" paradigmasını *a priori* kabul etmeye meyleden akademisyenler, Damad İbrahim'in ilhamını Versailles'dan alan Sadâbad'ın inşasını emretmesini, ilhamını dinden alan ayaklanmacıları bütün kâfir işi yapıları şehrin mimari yapısından söküp atmaya yönelten kışkırtıcı bir hareket olarak görür. Sadâbad'ın yıkılması, "Lale Devri"nde Batılılaşma olarak görülen bir modernleşme yaşandığını kanıtlayan "somut bir tarihsel olgu" olmuştur. Türkiye'de halk hareketleri, ideolojiyle din arasındaki ilişkiler konusunda analitik kavrayışıyla ünlü sosyolog ve siyaset bilimci Şerif Mardin, Lale Devrini, "Versailles'ın tantanasını ve on sekizinci yüzyıl Fransası'nın zevk ve eğlence düşkünlüğünü kopya etmeye yönelik birçok girişim"in başlangıcı olarak görür.[43]

III. Ahmed ve Damad İbrahim'le ilgili günümüzdeki eleştirel söyleme göre, halkın mimari yeniliklerle tanışmaktan duyduğu hoşnutsuzluk bir merkez-çevre ikiliğinin varlığının kanıtıdır: İyi niyetli yöneticiler, dinde bağnazlığa ve önyargılara gömülmüş gönülsüz bir kitleye yenilikler dayatmaya çalışmaktadır. Ya da Mardin'in deyişiyle, "[G]eleneklerin yozlaştırılmasını önlemek için silaha sarılmaları istendiğinde, bu sınıfların cevabı olumlu oldu."[44]

---

41 R.W. Olson, "The esnaf and the Patrona Halil rebellion of 1730: a realignment in Ottoman politics," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, 1974, s. 329-30.

42 Salzmann, "The age of tulips," s. 83-106.

43 Şerif Mardin, "Center–periphery relations: a key to Turkish politics," *Daedalus*, 102 (1) Kış 1973, s. 175. ["Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar: Merkez-çevre ilişkileri," *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1* (İstanbul: İletişim, 1991) s. 39.]

44 Agy, s. 39.

Akademisyenler, Versailles ile Sadâbad arasında varsayılan fakat kanıtlanmamış biçimsel bir ilişkiyi "somut tarihsel olgu" olarak kabul ediyor ve bu ilişkinin, Osmanlıların Damad İbrahim'in cömert liderliğinde Osmanlı geleneklerinden ve İslamın katiyetlerinden uzaklaşıp Batı'ya yöneldiğini gösterdiğine inanıyor. Örneğin, 1994 yılında, edebiyat tarihçisi Kemal Sılay, "devlet yönetimindeki Osmanlıların seküler bir ülkeye duyduğu güçlü arzu ilk kez Lale Devrinde ortaya çıktı", iddiasında bulunuyor.[45]

Peki, on sekizinci yüzyıl başında Osmanlı kültürü *gerçekten* Batı'nın doğrudan etkisi altında mıydı? On sekizinci yüzyıl başında yaşayan Osmanlılar toplumlarını ve medeniyetlerini canlandırmak için *gerçekten* İslam'dan uzaklaşıyor muydu?

"Lale Devri" tabirini bulan ve Versailles anlatısını Türk yazın hayatına sokan Ahmed Refik, Sadâbad'ın görünümünü ve yapısını Fransız bir tarihçinin sözcüklerini kopyalayarak mı anlatmıştı? Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren sayısız tarihçi ve yazar, politika kararlarını maddileştiren Sadâbad'ı inşa ettiren Batı yanlısı aydınlanmacı Damad İbrahim öyküsünü Ahmed Refik'ten kopyaladı. Versailles'dan esinlenilen Sadâbad Kasrı öyküsünün ima ettiği o Paris-İstanbul ekseninin varlığını kabul etmek artık mümkün görünmüyor.

Ahmed Refik, geçmişle şimdiki zaman arasında, tarihsel gerçekliğe her zaman örtüşmeyen benzerlikler öne sürerek, teleolojik bir işlev gören metinler üretti. Örneğin, *Lale Devri,* Osmanlılarla Batı arasında bir *yakınlaşma* ima eden faydalı bir "Lale Devri"nin varlığını halka duyurur. Sadâbad'ın ortaya çıkışı, Batılılaşmayı Osmanlı ana akımına sokmak için yapılandırılmış bir çabanın Tanzimat'tan (1839-76) önce

45 Sanat tarihçisi Esin Atıl 1960'ların sonlarında şu gözlemi yaptı: "İbrahim Paşa'nın Boğaz ve Haliç kıyılarındaki köşklerde düzenlediği sonu gelmez saray eğlenceleri Rokoko Fransa'sının *fêtes champêtres*'siyle yakın benzerlikler taşır." Bunlar gibi temelsiz ve anakronistik görünen ifadeler Sılay'ın III. Ahmed ve Damad İbrahim'i *avant-la-lettre* sekülerleşmeciler olarak görmesine neden olmuş olabilir. Esin Atıl, "Surname-i Vehbi: an eighteenth century Ottoman book of festivals" (Doktora tezi, University of Michigan, 1969) s. 346; Kemal Sılay, *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court: Medieval Inheritance and the Need for Change* (Bloomington: Indiana UP, 1994) s. 79.

de bulunduğu fikrine inandırıcılık kazandırmakta kullanılan retorikte önemli rol oynar.

İşte bu yüzden, Sadâbad *topos*u, Osmanlı-Türk tarihinde ve tarih yazımında, bilhassa modernleşme ve Batılılaşma kavram ikilisi içinde çok önemli konuları simgeler. Oysa İstanbul'un sosyokültürel ve mimari tarihinden tek bir olay, III. Ahmed ve Damad İbrahim'in mimari hamiliğini kavramsallaştırmak için yeterli değildir. Sadâbad üzerine çalışan tarihçilerin ve diğer entelektüellerin pratikleri, tarihsel anlatıların yapısıyla ilgili teorik ve felsefi tartışmalar ışığında yeniden değerlendirilmelidir. Kısıtlı bir alan olan Osmanlı tarih yazımı, daha geniş bir uygulama alanı olan tarihsel metin yazma pratiğiyle ve en kapsamlısı, tarih yazımıyla ilişkilendirilmelidir. Şimdilerde, tarihçinin geçmiş olayların "sadık" temsilleri gibi gösterilen anlatıların yazarı olarak rolünü sorgulamak ve edebi ürün olarak tarihsel metnin işlevini soruşturmak âdetten görünüyor. Bundan otuz yıl önce Hayden White'ın "The historical text as a literary artefact" [Edebi ürün olarak tarihsel metin] makalesinin yayımlanması, bir disiplin olarak tarihin geçmişin içeriğini ne kadar doğru bir şekilde bugüne aktarıp, temsil edebileceği üzerine bir tartışmanın fitilini ateşledi.[46] Hayden White'ın tarihsel anlayış anlatısı modeline göre tarihçi, geçmiş hakkında yazmak için, şimdiki zamandan bir olay örgüsü ya da yazarın deyimiyle bir öykülendirme seçer ve dayatır. Geçmiş, birkaç iz ve tarihçinin imgelemi dışında var olmayan bir şeydir ve bu imgelem, yazarın retorik, metaforik ve ideolojik açıklama stratejilerine tabidir. Tarih ya da tarihsel anlatılar ve temsillerse esasen tarihçilerin kompozisyon yazma becerilerinin ürünüdür ve bu yüzden de geçmişte neler olduğunu açıklamak için üretilmiş metinler ve anlatılar içinde sürüp giderler. Bu anlatı modelinin geçerliliğini kabul etmenin tehlikesi, tarihsel metinlerin sonunda bütünüyle "öz-göndergesel" hale gelmesi ve "gerçek geçmişten" kopmasıdır. Örneğin, Frank Ankersmit'in postmodern yaklaşımında

---

46 Hayden V. White, "The historical text as a literary artifact," *Clio*, 3 (3) 1974; yeniden basımı: Hayden V. White, "The historical text as a literary artifact," *Tropics of Discourse.Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1985) s. 81-100.

tarihsel metnin anlamı "[geçmişin izlerinde] bulunmaz, metin içinde ve metin tarafından yaratılır."[47] Yani bu görüşe göre sonuçta ortaya çıkan tarihsel anlatılar geçmişi kendi koşullarıyla tarif etme girişimleri değil, kompozisyon denemeleri ya da sadece öyküler haline gelir. On sekizinci yüzyıl başı İstanbulu'nun tarih yazımı canlandırmalarında Versailles'dan esinlenilen Sadâbad *topos*unun Batıcı Damad İbrahim'in öyküsünün geliştiği yer ve zamanı oluşturduğunu söylemek makul görünüyor. Sadâbad "öykü"sündeki gibi bir Paris-İstanbul ekseni anlatısı, eldeki "kanıtlar" ya da daha ziyade Pasarofça Antlaşması'nın (1718) sonuçları, Yirmisekiz Çelebi'nin Paris görevi (1720–1) ve Sababad'ın inşası (1722) gibi seçili bir sözde bildik tarihsel "olgular" grubu ışığında akla yakın olduğu düşünülmüş bir yorum, bir icat olarak görülebilir.

Ben, farklı bir "kanıt" kümesi kullanarak Osmanlı tarihindeki Damad İbrahim ve Sadâbad hadisesinin farklı bir yorumunu sunmak istiyorum. Bu da aslında geçmişin sadık bir temsili olduğu iddia edilemeyecek bir yorum olacak, fakat 1722'de Sadâbad'ın inşa edilmesi anlatısının eşit derecede akla yakın bir yorumu olarak görülmeli. Bu, metinler-arası olmasının anlatımın geçerliliğini eşit derecede sınırladığını kabul ettiğim anlamına geliyor. Fakat, Ankersmit'in inandığının aksine, benim yeni Sadâbad anlatısı yorumumun sırf metinler arası bir söylemden daha fazla geçerliliğe sahip olduğunu iddia ediyorum. Önerdiğim yeni Sadâbad yorumu, Damad İbrahim'i ve Damad İbrahim'in, Harold Bowen'ın *Encyclopedia of Islam*'da Osmanlı liderlerinin Pasarofça Antlaşması'nın (1718) ardından değişen dünya görüşünü tarif ederken ifade ettiği gibi, "Avrupa örneğinden faydalanma yönündeki yeni eğilim"in bir "öyküsü" olmayacak;[48] Sadâbad Kasrı'nı Osmanlıların siyasi, kültürel ve entelektüel bağlamıyla ilişkilendirmeye çalışacak. Her ne kadar ilk yapılan Sadâbad binası I. Mahmud döneminde (1809–39) yıkılmış ve geride başvurulacak fiziksel bir kanıt kalmamış olsa da, kasırla ilgili elde kalan bilgiler, erken modern İslam dünyasında kullanılan tür ve modellere uyan, tanınmış saray ve bahçe mimarisi örnekleriyle karşılaştırılacak.

---

47 F.R. Ankersmit, *Historical Representation* (Stanford: Stanford UP, 2001).

48 *Encyclopedia of Islam*, "Ahmad III."

Basit, basmakalıp, fakat bu yol ayrımında tekrarlamaya değer bir cümleyle başlamak istiyorum: Osmanlı devleti İslami temeller üzerine kurulmuştur. Kısa süre önce Yaşar Ocak'ın belirttiği gibi, Osmanlı araştırmalarında akademisyenler geleneksel olarak "Osmanlı bağlamında İslamın pratik boyutları, ideoloji ve inançlardan çok, siyasi-hukuki yapılarına ve kurumlarına" odaklandı.[49] Bu itiraf, Osmanlı kültürünün sadece İslam kültürel üslubunun etkisinde olmadığı; daha çok, geniş İslam kültürünün bir parçası olduğu anlamına gelir.

Sadâbad'ın inşasına dönersek, kanal, çağlayan, çeşme ve benzer mühendislik projelerinin, modern dönem öncesi İslam dünyası inşaat geleneklerinin önemli bir özelliği olduğu akılda tutulmalıdır. Bu projeler, bahçelerin ve bahçe köşklerinin yapıldıkları yerlerle yakından alakalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Richard Ettinghausen'ın "İslamda bahçeciliğin yaygınlığı ve popülerliği"yle ilgili ifadesi artık sadece bir klişedir.[50] Osmanlıların Müslüman çağdaşları, bahçe su sistemleri alanında önemli başarılara imza atmış olabilirler. Babür'ün başkenti Şahcihanabad'daki [şimdiki Eski Delhi] Nehr-i Behişt (Cennet Irmağı) ve Safevi başkenti İsfahan'da Hıyâbân-ı Çehâr Bağ'ın (Dört Bahçe Caddesi) merkezindeki ana kanal (Şâh Cûb), bu başarılı işlerden bazılarıdır. Eba Koch[51] ve Stephen Blake[52] gibi farklı akademisyenler, Babür başkenti Şahcihanabad ile Safevi İsfahan arasındaki sanatsal ve kültürel bağlantıları araştırmıştır. Fakat Osmanlı'yla olası bir karşılıklı ilişki şimdiye kadar fazla bir ciddi araştırma ya da merak konusu olmamıştır.[53]

---

49 Ahmet Yaşar Ocak, "Islam in the Ottoman Empire: a sociological framework for a new interpretation," *International Journal of Turkish Studies*, 9 (1 ve 2) Yaz 2003, s. 183-97.

50 R. Ettinghausen, "Introduction," E.B. Macdougal ve R. Ettinghausen (der.) *The Islamic Garden* içinde (Washington: Dumbarton Oaks, 1976) s. 3.

51 E. Koch, "Diwan-i Anım and Chihil Sutun: the audience halls of Shah Jahan," *Muqarnas*, 11, 1994, s. 143-65.

52 S.P. Blake, *Shahjahanabad: The Sovereign City in Mughal India 1639-1739*, (Cambridge: Cambridge UP, 1991).

53 Yakın zamanda Sanjay Subrahmanyam, hanedan içi iletişim ve alışverişleri konu alan ve özellikle "Osmanlı, Safevi ve Babür [imparatorlukları gibi] birbi-

Osmanlılarla Safeviler arasındaki uzun süreli yakınlık ve husumet düşünüldüğünde, III. Ahmed ve Sadâbad bağlamında, İsfahan ve İstanbul arasında olası bir bağlantı akla yakın görünür.[54] Örneğin, İsfahan'a uzanan Çehâr Bağ Caddesi'nin merkezindeki kanalın her iki yanı iki sıra ağaçla süslenmişti. Çehâr Bağ Medresesi'yle aynı bahçe düzenlemesini paylaşan ve Şah II. Abbas (1642-66) tarafından 1647'de yaptırılan Çehel Sütun (Kırk Sütun) külliyesi[55] yaklaşık yirmi sütun üzerine inşa edilmişti; karşısındaki havuza yansıyan görüntüsüyle sütunların sayısı kırka çıkıyordu.[56]

Yakın zamanda Shirine Hamadeh de "İsfahan'ın Çehârbağ'ı [...] ile diğer yanda [...] Sa'dabad arasındaki biçimsel değilse de kavramsal ilişki"yi

---

riyle kesişen kültürel bölgelere ait [...] imparatorluklar"a odaklanan ilginç bir makale yazdı. Subrahmanyam, "Beyond incommensurability: understanding interimperial dynamics," 2005. http://repositories.cdlib.org/uclasoc/trcsa/32

54 Kısa bir zaman önce Ahmed Yaşar Ocak, Osmanlılarla Safeviler arasındaki ilişkinin Osmanlı İmparatorluğu tarihiyle ilgilenen Türk tarihçiler tarafından derinlemesine incelenmediğini, buna karşın Batılı tarihçilerin İslam dünyası içinden bu iki rakibin etkileşimlerine geleneksel olarak daha fazla ilgi gösterdiğini öne sürdü. A.Y. Ocak, "Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihçiliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI.-XVII. Yüzyıllar)," *Belleten*, 66 (246) 2002, s. 503-16; karşılaştırmak için bkz. Erimtan, "The case of Saadabad;" Shirine Hamadeh, "Ottoman expressions of early modernity and the 'inevitable' question of Westernization," *Journal of the Society of Architectural Historians*, 61 (1) March 2004, s. 32-51.

55 Sussan Babaie'ye göre "Çehel Sütun, İsfahan'ın saray mıntıkası olan Daulatkhana'nın sınırları içindeki en büyük saraydı." Babaie Çehel Sütun'dan bahsederken kendi çalışmasından alıntı yapıyor: "Safavid palaces at Isfahan: continuity and change (1599-1666)" (Doktora tezi, New York University, 1994). Susan Babaie, "Shah 'Abbas II, the conquest of Qandahar, the Chihil Sutun, and its wall paintings," *Muqarnas*, 11, 1994, s. 126.

56 Babaie, bunların aslında "on sekiz ince ahşap sütun" olduğunu belirtir. J. Chardin, *Voyages de Monsieur Chevalier Chardin en Perse et autres lieux d'Orient*, 4 cilt, (Amsterdam: Chez Jean Louis de Lorme, 1711) cilt 3, s. 56-7, 59-60; S.S. Blair ve J.M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800* (New Haven: Yale UP, 1994) s. 192-5.

vurguladı.[57] Ayrıca, Sadâbad'ın ve Çehel Sütun'un planlarında belirli sayıda sütun bulunması da anlamlı bulunabilir.[58] İsfahan'da sütunların havuzdaki yansıması (yaklaşık) kırk taneyken, İstanbul'da altmıştır. 1942'de, ortaçağ mimarisinin ikonografisi üzerine bir eser yayımlayan Bizans uzmanı ve mimari tarihçisi Richard Krautheimer (1897–1994), modern öncesi toplumlarda mimari yapılara hamilik edenlerin "taklitle orijinal arasındaki ilişkiyi belirleyen öğeler arasında" "figür ve sayılar"a genellikle önemli bir yer verdiğini iddia etti.[59] Sadâbad ile Çehel Sütun arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, Osmanlıların, Çehel Sütun'u biraz andıran ama model aldığı yapıdan daha çok sütunu olan, bir kasır inşa etmesi Safevilerden daha iyisini yapma girişimi olarak yorumlanabileceği iddia edilebilir. Osmanlı projesinin, Safevi sarayını simgesel fakat çok ince ve görünürde bir sonuca varmayan bir şekilde küçültmek için kasten tasarlandığı söylenebilir.

Gülru Necipoğlu bir makalesinde mimari düzlemdeki simgesel etkileşimlerin Osmanlı bağlamında duyulmadık bir şey olmadığını ikna edici şekilde kanıtlar. Böylelikle, Osmanlılarla Safevilerin kendi kültürel dağarcıklarının ve mimari üsluplarının farkında olduğunu da göstermiş olur. Necipoğlu, bilhassa on altıncı yüzyıl İstanbulu'ndan ve Osmanlı-Safevi rekabetinin kökenindeki padişah olan I. Selim'den (1512-20) bahseder. Sözlerine, "Osmanlı bahçe geleneği sözde İslami bahçenin alışıldık ta-

---

57 Shirine Hamadeh, "Ottoman expressions of early modernity," s. 32-51.

58 "Çehel"in büyük ihtimalle "kırk" değil, "çok" anlamına geldiğine işaret eden Robert Hillenbrand, Çehel Sütun adının sayısal bir açıklamasının "hiç şüphesiz güzel bir fantezi" olduğunu belirtir. R. Hillenbrand, "Safavid architecture," P. Jackson ve L. Lockhart (der.) *The Cambridge History of Iran*, 7 cilt (Cambridge: Cambridge UP, 1986) cilt 6, *The Timurid and Safavid Periods,* s. 797.

59 Krautheimer'in, Erwin Panofsky'nin (1892–1968) mimari yapılardaki resim ve grafik sanatlarının ikonografi ve ikonolojisi konusundaki görüşlerini uygulamaya çalıştığı açıkça görülüyor (karşılaştırma için bkz. Panofsky'nin ilk olarak 1939'da Oxford University Press tarafından basılan *Studies in Iconology* adlı eseri). Richard Krautheimer, "Introduction to an iconography of mediaeval architecture," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 5, 1942, s. 10.

nımları içine tam oturmaz," diyerek başlar.[60] Açıklama yaparken daha özele inerek, "çehârbağ" denen türden, "içinde düz su kanalları olan dört parçalı bahçeler"den bahseder.[61] Mahvash Alemi bu "türü" şöyle tarif eder: "kesişen iki su kanalıyla dörde bölünmüş bahçe".[62] Kasım ibn Yusuf Ebu Nasri Haravi'nin *İrşad ez-Zira'ah* adlı eserinde (921/1515) *çehârbağ*dan alelade bir şekilde bahsettiğine değinen Alemi, bu bahçe planı şemasının on altıncı yüzyılda zaten "özel bir tür" olarak kabul edildiğini belirtir.[63] Diğer bir deyişle, on altıncı yüzyıl başları İslam dünyasında insanlar, "içinde düz su kanalları olan dört parçalı bahçeler" yapılmasını sıradan bulmuş görünmektedir. İstisna, "simetri ve eksenselliğe fazla önem verilmeyen nispeten ölçüsüz bahçelerin [...] yaygın olduğu [...] İstanbul'da [...] dışa dönük, asimetrik, açık kompozisyonlu" tasarımları tercih eden Osmanlılardan gelmiştir.[64]

Necipoğlu, "on altıncı yüzyıl sayfiye bahçeleri arasında en azından bir İran *çehârbağ* örneği, [...] Kabataş'taki Karabali bahçesi" olduğunu söyler.[65] Dört parçalı bir bahçe olan Bagçe-i Karabâli,[66] on altıncı ve on yedinci yüzyıl İstanbulu bağlamında klasik Osmanlı geleneğine bağlı sayısız bahçeden ve bahçe yapısından ayrılır. Necipoğlu, İstanbul'daki bahçeler ve bahçe

---

60 Gülru Necipoğlu, "The suburban landscape of sixteenth-century Istanbul as a mirror of classical Ottoman garden culture," Attilio Petruccioli (der.) *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires: Theory and Design* (Leiden: E.J. Brill, 1997) s. 32.

61 Agy.

62 Mahvash Alemi, "Chahar Bagh," *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Research Centre*, 1, 1986, s. 38-45.

63 Agy., s. 38.

64 Necipoğlu, "The suburban landscape," s. 33, 39.

65 Agy., s. 32; *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, "Karabali Bahçesi;" Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri," *Vakıflar Dergisi*, 4, 1958, s. 170.

66 Muzaffer Erdoğan, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda *Bagçe-i Bâli-i Siyah* olarak bilinen bahçenin, on yedinci yüzyıl sonu on sekizinci yüzyıl başına ait belgelerde *Bagçe-i Karabâli* adını aldığından bahseder. Erdoğan, "Osmanlı Devrinde," s. 170.

düzenlemeleri arasındaki sıra dışı yapısı açısından bakıldığında, Bagçe-i Karabâli'nin kasti İran karakterinin, 1514'te Şah I. İsmail'in (1501-24) Safevi kuvvetlerini ezen "[I. Selim'in] başarılı İran seferi anısına [...] yaratıldı"ğını iddia eder.[67] Siyasi ve ideolojik Osmanlı-Safevi rekabetinin kültürel etkilerinin on altıncı yüzyıldaki bu örneği,[68] Sadâbad'ın, Osmanlıların on sekizinci yüzyıl Fransası'nın değil, Safevi İranı'nın kültürel tarzlarıyla etkileşimini içeren, yeni bir yorumu için şablon olarak kullanılabilir.

Cedvel-i Sim ile Kâğıthane'deki Sadâbad arasındaki benzerlikler ve Safevi İsfahan'ın,[69] özellikle Çehel Sütun ve Hıyâbân-ı Çehâr Bağ'ın mimari görünümünün belirli yönleri, III. Ahmed, Damad İbrahim ve İstanbul'un şehir surları dışındaki bir bölgenin canlandırılmasıyla ilgili farklı bir anlatı temin etmede kullanılabilir.

Benim anlatım, bir büyükelçi görevini de hesaba katıyor. 1132 (1720) yılında Damad İbrahim yönetimi, Dürrî Ahmed Efendi'yi o zamanlar Safevi sarayının bulunduğu Tahran'a gönderdi.[70] III. Ahmed'in çağdaşı Şah Sultan Hüseyin'in İran'da hüküm sürdüğü dönemde (1694–1722) Safevi topraklarının bütünlüğünü korumak giderek güçleşiyordu. 1720'lerin başlarında İran'da iç karşıklıklar yayılınca Osmanlı büyükelçisi geri çağrıldı

67 1587'de İstanbul'da olan eczacı Reinhold Lubenau'ya (1566–1620) göre, Bagçe-i Karabâli'nin düzenlemesinde Sultan I. Selim'in (1512–20) Çaldıran zaferini temsil eden bir panel de bulunmaktaydı (23 Ağustos 1514/2 Recep 920). Necipoğlu, "The suburban landscape," s. 33.

68 Sultan II. Bayezid (1481–1512), Safevi ve Şah İsmail tehdidine karşı bir yatıştırma politikası izledi. 7 Safer 918/24 Nisan 1512'de tahtı ele geçiren Şehzâde Selim ise, Osmanlı topraklarındaki faal Safevi ajanları ağının, merkezi otoriteye oluşturduğu tehdidi bastırmak için derhal katı bir politikaya geçti. Yavuz Sultan Selim, amaçlarına ulaşabilmek için, Osmanlı devletini Sünni mezhebinin ateşli bir savunucusu haline getirdi. Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962/1500–1555)* (Berlin: K. Schwarz Verlag, 1983) s. 89, 112, 167-9; Irene Beldiceanu-Steinherr, "Le règne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire ottoman," *Turcica*, 6, 1975, s. 34.

69 Heidi Walcher ("Between paradise and political capital," s. 330), "İsfahan'ın görsel imgesini, mimarisi ve saray-ı hümayun bahçeleri şekillendirmiştir," der.

70 Râşid, *Tarih-i Râşid,* cilt 5, s. 163-4 ("İrsâl-ı Elçi- Bi-Cânib-i Şah-ı Acem").

ve Safevilerin durumuyla ilgili ayrıntıları bildirmesi istendi.[71] İstanbul'a dönen Dürrî Efendi, Safevi devletinin çeşitli halkları arasında yükselen huzursuzluk ve iç istikrarsızlık karşısında Safevilerin düştüğü umutsuz durumu tarif eden bir takrir kaleme aldı.[72] Safer 1134'te (Aralık 1721), Şah Sultan Hüseyin, büyükelçi Murtaza Kuli Han'ı İstanbul'a göndererek karşılık verdi. Damad İbrahim Paşa, Osmanlı kaligrafisinin en güzel örneklerinin serpiştirildiği zarif köşklerde en güzel Osmanlı müzikleri eşliğinde ziyafetler düzenleyerek Osmanlı'nın kültürel ihtişamını ve üç güvertesinde ağır toplar bulunan yeni kalyonlarla yapılan gösterilerle de askeri gücünü sergileyerek, sefiri etkisi altına aldı.

Safevi büyükelçisi Murteza Kuli Han, 5 Rebiyülevvel'den 16 Cemaziyülâhır 1134'e kadar (24 Aralık 1721–3 Nisan 1722) İstanbul'da kaldı. Büyükelçi başkentten ayrılır ayrılmaz İbrahim Paşa divan-ı hümayunu topladı ve savaşa girme kararı alındı.[73] Büyükelçi ayrıldıktan yaklaşık üç ay sonra, 15 Temmuz–12 Ağustos 1722 tarihleri arasına denk düşen Şevval 1134'te, Sadâbad inşa edildi. Bina, IV. Murad döneminden (1623–39) beri popüler bir mesire yeri olan bir bölgede yapılmıştı.

Bu arada, Şah Sultan Hüseyin, Mir Mahmud önderliğindeki Afgan asilere karşı hiç de iyi gitmeyen bir savaş veriyordu ve sonunda, 12 Muharrem 1135'te (23 Ekim 1722) Mir Mahmud, Safevi şahını tahttan çekilmek zorunda bıraktı.[74] Bu durum, İstanbul'da, Şeyhülislam Yenişehirli Abdul-

---

71 Râşid Efendi vakayinamesine şu açıklayıcıyı cümleyi kaydetmiştir: "ve [Dürrî Efendinin] getirdiği cevâb-nâme ve takririnden hakikat-ı hale ıtlâ hâsıl oldu," *Tarih-i Râşid*, cilt 5, s. 371.

72 Ahmed Efendi Dürrî, *Relation de Dourry Effendy, ambasssadeur de la Porte othomane auprès du Roi de Perse, en 1720, présentée au Sultan Ahmed III*, L.-M. Langlès (der.) (Paris: Ferra, 1810).

73 R.W. Olson, *The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations 1718-1743* (Bloomington: Indiana UP, 1975) s. 43.

74 Konuya uzun vadede bakan John Foran, "uzun ve orta vadeli yapısal faktörler ve bir dizi olumsal tarihsel koşul birleşerek [1722'de Safevi] hanedanlığın[ın] sonunu getirecektir," der. John Foran, "The long fall of the Safavid dynasty: moving beyond the standard views," *International Journal of Middle East Studies*, 24 (2) Mayıs 1992, s. 281-304.

lah Efendi'nin (ö. 1743) Muharrem–Rebiyülevvel 1135 (Ekim–Aralık 1722) tarihleri arasında İranlı mürtetlere savaş açmanın meşru ve vacip olduğunu ilan eden bir fetva vermesine neden olmuş görünüyor:[75] işte bize Sadâbad'ı yeniden yorumlama fırsatı veren "kanıt". Yukarıdaki olayların sıralanışı (yani 1720, 1721 ve 1722), Sadâbad'ı, Osmanlı ve erken modern İslam dünyasının değer sistemi ve kültürü bağlamında anlamamıza yardımcı olur. Sünni Osmanlılarla Şii Safeviler arasındaki geleneksel husumet, III. Ahmed'in yaz sarayını İstanbul şehir surları dışına yaptırmasını yeniden değerlendirirken ve Osmanlı tarihindeki sözde "Lale Devri"ni yeniden incelerken konuya İslam içi bir boyut katar.

Osmanlı devleti, Safevi şahının tahttan indirildiğini kabul etmek yerine, bölgeyle ilgili arzularını beyan eden bir dille, Sünni İslamın savunucusu III. Ahmed'in Kızılbaşların lideri Şah Sultan Hüseyin'le savaşmakta olduğunu ima etti. Şah Sultan Hüseyin, Sünni Müslümanlara, sufilere ve diğer dini azınlıklara karşı, Şii İslama geçmeye zorlamayı da içeren son derece baskıcı din politikaları izleyen bir hükümdardı. Şah kendine göre dini vecibeler de geliştirmişti. Örneğin, evliya türbelerine geniş yankı uyandıran haclar düzenliyordu; hatta saray hiyerarşisinde kendi ahlaki ve ruhani doğruluğunu güvence altına alan mollabaşılık (kuruluş tarihi 1124/1712) adı verilen yeni bir makam bile icat etmişti.[76] İdeolojik bir belirleyici olarak İslamla ilgili böylesine ulvi meselelerle meşgul olması bir yana, şahın, Sadâbad'la Çehel Sütun arasında olası bir bağlantı kurmamızı mümkün kılan mimari hamiliğine de bakılabilir. Şah Sultan Hüseyin, mevcut eserlerin restorasyonu ve yenilenmesinin yanı sıra, yeni binaların yapımına da hamilik etti. Çehel Sütun'u yeniletmesi bu bağlamda konumuzla bilhassa ilgili. On sekizinci

---

75 İran topraklarında yaşayanlar mürtetlikten suçlu bulunmuş, böylelikle savaş kararı dini bir görev olarak sunulmuştu: "El-Cevab: Diyarları darulharbdır ve üzerlerine ahkâm-ı murteddin icra olunur." Fetvayı aktaran: Y. Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995) ek VI, s. 209; Râşid, *Tarih-i Râşid,* cilt 6, 64-5 ("Sûret-i Fetvâ-yı Şerife").

76 S.A. Arjomand, "The Mujtahid of the age and the Mulla-bashi," Said Amir Arjomand (der.), *Authority and Political Culture in Shicism* (Albany: State University of New York Press, 1988) s. 84-5.

yüzyıl başında yanan sarayı, 1115 (1703) yılında şah yeniden yaptırdı. O dönemde İsfahan'da bulunan rahip Tadeusz Jan Krusinski'ye (1675–1756) göre, yeni saray, "[önceki Çehel Sütun'dan] daha görkemli yapıldı."[77]

Sadâbad'ın, Osmanlıların Safevilerle süregelen bu rekabete son noktayı koyabileceğini düşündüğü bir zamanda inşa edildiğini hatırlamak önemli. İnşası Şevval 1134'te (15 Temmuz–12 Ağustos 1722) başlayan ve biten orijinal yapı nispeten hafif, ucuz ve inşası kolay bir köşktü. Damad İbrahim ve III. Ahmed de bu mimari hamilik biçimine bağlı kalarak, ilk olarak Sultan Ahmed'in, şöhreti kötü babası IV. Mehmed döneminde (1648–83) uygulanmış bir inşa geleneğini sürdürdüğü görülür. Sedad Hakkı Eldem, Sultan IV. Mehmed'in, konut mimarisinde kesme taş ve tuğla kullanılarak inşa edilen önceki ağır yapılara (kabaca 1450'ler ile 1640'lar arasında kalan dönem) kıyasla daha hafif ve daha ucuz inşaat yöntemlerine hamilik ederek "köşk inşasında yeni bir sayfa açtı"ğını belirtir.[78]

Fakat Sadâbad'ın "hafif" yapısı da Safevilerin Çehel Sütun'u ile karşılaştırılabilir. Robert Hillenbrand da, Çehel Sütun'da, seküler Safevi mimarisinin "gösterişli ve kırılgan" dediği genel yapısıyla ilişkilendirdiği "planlanmış bir dayanıksız ve geçici görünüm" olduğunu belirtir.[79] Şah Sultan Hüseyin İsfahan'daki sarayı kendi adıyla, Damad İbrahim ise Kâğıthane deresi üzerindeki yapıyı hamisi III. Ahmed'in adıyla ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla, geriye dönük bir tarih yazımıyla, İsfahan'a ve içindeki yapılara bazı anıştırmalar barındıran Sadâbad Kasrı'nın Osmanlıların İran topraklarını fethetme konusundaki siyasi ve askeri kararlılığının kültürel bir ilanı olduğu iddia edilebilir. III. Ahmed sayısız şenlik ve eğlence düzenlediği Sadâbad'da çok fazla vakit geçirmişti. Vakanüvis Küçük Çelebizâde İsmail Asım Efendi (ö. 1173/1760) *Tarih* adlı eserinde Sadâbad'da düzenlenen pek çok şenlikten bahseder.[80]

---

77 T.J. Krusinski, *The History of the Revolution of Persia,* çev. Peder J.A. du Cerceau (2 cilt, Londra: J. Pemberton, 1728) cilt 1, s. 125.

78 S.H. Eldem, *Köşkler ve Kasırlar* (2 cilt, İstanbul: Kutulmuş Matbaası, 1968–74) cilt 1, s. xvii.

79 R. Hillenbrand, "Safavid architecture," s. 760, 797.

80 Çelebizâde'nin eserinde çok sayıda örnek bulunabilir: Râşid, *Tarih-i Râşid,* cilt 6, *muhtelif.*

Osmanlıların Sadâbad'ı takdir ettiğini ve beğendiğini gösteren çağdaş bir örnek de III. Ahmed'in saray şairi Nedim'in (1681–1730) şarkılarından birinde bulunabilir. Güfte, Osmanlı-Safevi rekabeti çerçevesine oturtulmuş olan Sadâbad'ın cazibesini ve güzelliğini över: "Gel hele bir kerrecik seyr et göze olmaz yasağ / Oldu Saadabad şimdi sevdiğim dağ üstü bağ / Çar-bağ-ı Isfahanı eylemiştir dağ bağ / Oldu Saadabad şimdi sevdiğim dağ üstü bağ."[81]

Şarkının başında Nedim dinleyiciyi Sadâbad'da gezinmeye davet eder. Ardından, çevrenin güzelliği vurgulanır ve İsfahan'daki Çehâr Bağ bahçelerinin Sadâbad'ın yanında sönük kaldığı söylenir. Nedim'in bu şarkısının yukarıda aktarılan ilk kıtası, Damad İbrahim'in hamisi III. Ahmed için yaptırdığı kasrın, İsfahan'da Şah I. Abbas'ın hamilik ettiği eserleri açıkça geride bıraktığını anlatır. Kâğıthane'deki bu mesire yerine giden seçkin Osmanlılar eğlencelerinde muhtemelen bu şarkıyı dinlemiş ve belki de söylemişlerdir. Şarkı, Damad İbrahim'in güzel sanatlar alanındaki hamiliğine ve Safevilerin İsfahan'daki ünlü eserlerine meydan okuyan bir mimari yapı inşa ettirmedeki yeteneğine bir methiyedir.

Bununla birlikte, hanedanlar arası bağlamdan bakıldığında çağın insanlarının zihninde sadrazam figürü ile hamisi Sultan III. Ahmed'in yer değiştirdiğini söylemek adil görünüyor. Dolayısıyla, Sultan III. Ahmed'in Şah Sultan Hüseyin'le simgesel bir rekabete girdiği iddia edilebilir. Bu simgesel rekabet birkaç düzeyde geçerliydi: İdeolojik açıdan bakıldığında, İsfahan'daki Çehel Sütun'u fazlasıyla andıran ve Osmanlı'nın zenginliğini, kültürünü ve zarafetini açıkça sergileyen güzel Sadâbad sarayıyla Safevilere görsel anlamda meydan okuyan III. Ahmed, kendini Sünni davasının lideri olarak tanıttı. III. Ahmed'in kasrının gösterişli bir Farsça isim taşıması, Osmanlı'nın İran topraklarıyla ilgili tasarısıyla olası bir bağlantının altını çiziyor görünmektedir.

Osmanlıların, görünürde Safevilere yönelttiği diğer bir simgesel hareketiyse, Damad İbrahim döneminde hükümetin Tekfur Sarayı'nda bir çini atölyesi kurmasıydı. O zamana dek Osmanlılar beyaz zemine

---

81 Ahmed Nedim, *Nedim Divanı,* A. Gölpınarlı (ed.) (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, t.y., ikinci basım) s. 346-7.

türkuaz, mavi, kırmızı renklerde sıraltı tekniğiyle üretilen yüksek kaliteli, parlak çinileri İznik'teki on altıncı yüzyıl ortalarından kalma çini imalathanelerinden temin ediyordu. Gülru Necipoğlu'na göre bu çiniler "Safeviler'in ve Özbekler'in [...] farklı vurgularla" koruduğu "Timur dönemi" süslemelerinden çarpıcı şekilde farklı bir "dekoratif dış katman" oluşturuyordu.[82] III. Ahmed dönemi geldiğinde İznik atölyeleri artık çini üretmiyordu; fakat Damad İbrahim yönetimi, Necipoğlu'nun sözcükleriyle ifade edersek, "Osmanlı kimliğinin mührü" haline gelmiş bu özel çinilerin yeniden hayat bulmasını istemişe benziyor. Necipoğlu, III. Ahmed'in saray tarihçisi Küçük Çelebizâde'nin *Tarih* adlı eserinde, hamilerinin "İznik'in kumaş gibi seramiklerini (kumaş-i kaşi gibi münakkaş ve hoş kumaş kaşiler) canlandırma isteği[nin], Tekfur Sarayı'ndaki atölyenin kurulmasıyla sonuçlandı"ğını açıkça belirttiğini yazarak devam eder sözlerine.[83] Bu noktada, III. Ahmed ve Damad İbrahim'in, Osmanlı'nın görsel dağarcığındaki belli bir türün yaşamaya devam etmesini sağlamaya çalıştığı iddia edilebilir: 1402'de Osmanlıları yenerek küçük düşüren Timur'un (1336–1402) getirdiği normlara bağlı kalmış Safevi imgesinden Osmanlıları ayıracak bir görsel üsluptur bu.[84]

Başka bir deyişle, öyle görünüyor ki, kültürel düzlemde, on sekizinci yüzyıl başı Osmanlıları doğudaki komşularıyla pek meşguldü.[85]

---

82 Necipoğlu, "From international Timurid," s. 154.

83 Agy., s. 155.

84 On sekizinci yüzyıl başı Osmanlıları güçlü bir tarih bilincine sahip görünüyor. Gurre-i Zilkade 1142 (18 Mayıs 1730) tarihinde İbrahim Müteferrika, Ahmed İbn-i Arabşah'ın (791–854/1392–1450) Arapça kaleme aldığı Timur biyografisinin Osmanlıca çevirisini basmaya girişmişti. Arabşah'ın kitabı *Aja'ib al-Maqdar*, Osmanlıcada *Tarih-i Timur Gürkân* (karşılaştırmak için bkz. Kut ve Türe, *Yazmadan Basmaya*, s. 45) olarak adlandırıldı.

85 Damad İbrahim ve III. Ahmed'in, bir yandan Osmanlı Sadâbad'ının Safevi İsfahan'ına görünürde kolay anlaşılan göndermeler içermesini sağlayıp, diğer yandan, Osmanlı yapılarındaki (Necipoğlu'nun ifadesini ödünç alırsak) "dekoratif dış katman" söz konusu olduğunda, Osmanlı üslubunu Safevilerin hâlâ kullanıyor olduğu Timur dönemi üslubundan ayırmak konusunda yine eşit derecede kararlı davranmış olması ironik görünüyor.

İranlı tarihçi Gıyâseddîn Muhammed Handemir'in (1475–1535 dolayları) *Habibu's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer* (929/1523) adlı kitabının Osmanlıcaya çevrilmesi için İstanbul'da bir kurul oluşturulmuş olması da eşit derecede önemli görünüyor. 1720'ler boyunca hamiler Osmanlı okurunun ulaşamadığı edebiyat eserlerinin çevrilmesini teşvik etti.[86] *Habibu's-Siyer* üzerinde, Mansûrîzâde, Hasan Fasîhî, Mustafa Nahîfî, Sa'dî Efendi ve Şeyh Mûsâ Dede gibi entelektüeller çalışıyordu.[87] Bu proje, zamanın Osmanlı devletinin İran topraklarına ilgisi bağlamında özel bir anlam taşımış olmalı. Zira kitap, Safevi devletinin kurucusu Şah İsmail dönemine (1501–24) kadarki siyasi olayları anlatır. Aynı zamanda, yazar her bir tarihsel dönem için, çağın önde gelen yazar ve şairlerinin biyografilerini içeren bir zeyl ilave etmiştir. Bu şekilde ele alınan kişilerin sayısı toplamda 211'i bulur.[88] Sultan Ahmed'in eskiden Safevi devleti yönetimindeki toprakları işgal etmesiyle artık Osmanlı'nın nüfuz alanına girdiği düşünülen İran'ın kültürel ve siyasi mirasını Osmanlı sarayı bu kitapla tanıdı.

Osmanlı'nın İran'la ilgileniyor olduğuna işaret eden yukarıdaki kültürel etmenler bir yana, Osmanlı–Safevi rekabetinin dini ve ideolojik yönleri de hafife alınmamalı. 1138'de (1726) Şeyhülislam Abdullah Efendi'nin Osmanlı padişahının halifelik iddiasını destekleyen bir fetva yayımlaması, III. Ahmed'in Sünni İslamın savunuculuğunu ne kadar ciddiye aldığını gösterdi. Abdullah Efendi fetvasında III. Ahmed'in halifeliğinin meşru olduğunu, çünkü kılıçla fetihler yaptığını savunur.[89] Bu savunma çiz-

---

86 Wilhelm Heinz, "Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 61, 1962, s. 62-116.

87 Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke* (Leipzig: Harrassowitz, 1927) s. 260-1 [*Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000) s. 285]; W. Heinz, "Die Kultur der Tulpenzeit," s. 80.

88 Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge: Cambridge UP, 1951) s. 421, 434.

89 H. Krüger, *Fetwa und Siyar. Zur intemationalrechtlichen Gutachterpraxis der osmanischen Scheich ül-Islam vom 17. bis 19 Jh. unter besonderen Berücksichtigung des "Behcet ul-Fetwa"* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1978) s. 103-5, 154; C. Imber, "Süleyman as caliph of the Muslims: Ebu's-Su'ûd's formulation of Ottoman

gisi, İslam dünyasındaki en güçlü hükümdar olan Osmanlı padişahının kendine "peygamberin halefi" demesinin meşru olduğu sonucuna varan, 952–82 (1545–74) arasında görev yapmış Ebussuud Efendi'nin savunmasını anımsatır.[90] Osmanlılar, Safeviler, yaz sarayları ve İslami doğrulukla ilgili yukarıdaki "öykü," 1722'de Sadâbad'ın inşa edilmesini yeniden yorumlamanın makul bir yolu gibi görünüyor.

Gelgelelim, Damad İbrahim'in Osmanlı tarihindeki rolüyle ilgili sunduğum yeni anlatı, Sadâbad'la ve sözde "Lale Devri"yle ilgili genel geçer bilginin tam tersidir. III. Ahmed dönemiyle ilgili geleneksel anlayış, *Encyclopedia of Islam*'ın saygı gören yeni baskısındaki "Lale Devri" başlığı altında güzelce özetlenmiş: Damad İbrahim'in sadrazamlık döneminde "seküler bir toplum yönünde ciddi bir hareket" başladı. Bu satırlarda, Sadâbad, "Fransız planları üzerine inşa edilmiş [...] yeni bir saray" olarak görülür. Sadâbad'ın farzedilen Fransız kökeninin kabul edilmesi, o dönemde Osmanlıların ideolojik olarak İslam dünyasından uzaklaşıp Batı'ya yönelmeyi düşünüyor olduğunu ima ediyor gibidir. Bu Versailles anlatısı, Patrona Halil İsyanı denen bir halk ayaklanmasının bu prematüre Batılılaşmaya zamanız bir nokta koyduğunu savunur. Ancak, *Tarih-i Sâmi ü Şâkir ü Subhî* (1198/1784), ayaklanmacıların Sadâbad'ı ve beraberindeki kasırları yıkma girişiminde başarısız olduğunu belirtir. Vakanüvis Mustafa Sâmi, I. Mahmud'un bir fermanını kayıt altına almıştır: Padişah, ayaklanmacıların bu yeri "ihtirâk"ını (yakmasını) istememiş, "hedim ve tahribi"ne "ruhsat ve izin" vermiştir.[91]

Dilden düşürülmeyen "devamlılık" ve "değişim" ikilisi on sekizinci yüzyıl başı Osmanlı kültürüyle ilgili geleneksel değerlendirmelerin temel

---

dynastic ideology," G. Veinstein (der.), *Soliman le Magnifique et son Temps* (Paris: Documentation Française, 1992) s. 183.

90 Bu retorik yapısı aslında *Tahrir al-Ahkâm fi Tadbir Ahl alIslam* adlı eserinde iktidara el koyarak otoritenin elde edildiği görüşünü öne süren Şafi âlim İbn Jumaca'ya (639–733 veya 1241–1333) atfedilir. K.S. Salibi, "The Banu Jamaca: a dynasty of Shafi'cite jurists in the Mamluk period," *Studia Islamica,* 9, 1958, s. 99-100.

91 "İhtirâkına rızâ-yı hümâyûnum yokdur ancak hedim ve tahribine ruhsat ve iznim olmuşdu," Mustafa Sâmî, Hüseyin Şâkir ve Mehmed Subhî, *Tarih-i Sâmî ü Şâkir ü Subhî* (İstanbul: Darüttıbaat-ı Âmire, 1198/1784) s. 11.

bir özelliğidir. Akademisyenler "Lale Devri"ni Osmanlı-Türk bağlamında modernleşmenin Batılılaşmayla eşanlamlı olduğu fikrinin bir alameti olarak görür ve küçük ölçekli bir saray olan Sadâbad'ı, bu aksi halde doğrulanmamış kalacak fikri somutlaştıran şey olarak resmeder. İşte bu yüzden, bu konudaki genel geçer bilgi, on sekizinci yüzyıl İstanbul'unun "değişim" yönünde belirgin bir harekete tanık olduğu yönündedir. Oysa benim Sadâbad'ı algılayış şeklimde bu küçük saraya III. Ahmed ve Damad İbrahim'in içinde bulunduğu Osmanlı ve İslam bağlamlarını—kendi kültürel çerçevelerini—aşan ideolojik bir anlam yüklemek amaçlanmıyor. Nihayetinde, burada sunduğum bu yeni "öykü"—sebepsiz yere bir anda yüzünü Batı'ya dönmüş bir Osmanlı'dansa alışkanlıklarında ısrar etmiş bir Osmanlı—daha inandırıcıdır. Sadâbad'ın inşasıyla ilgili yazdığım bu "öykü" bu kasrın Safeviler'in yarattığı mimari görünümünü anıştıracak şekilde tasarlanmış bir yapı olduğunu savunur. Sadâbad'ın Safeviler'den esinle yapıldığını da iddia etmiyorum: Benim görüşüm, Damad İbrahim ve III. Ahmed'in, Osmanlı'nın İran topraklarıyla ilgili tasarılarının görsel bir hatırlatıcısı işlevi gören bir kasır yaratarak erken modern İslam dünyasının kültürüne sadakatlerini bilinçli bir şekilde teyit eden kültürlü Osmanlılar olduğudur. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin, hamilerini Avrupa'nın Hıristiyan dünyasının eğlence ve hazlarının kucağına attığını ima etmiyor; padişah ve sadrazamının erken modern İslam dünyasının bütünüyle idrakinde sakinleri olduğunu söylüyorum. Bunun sonucunda, III. Ahmed ve Damad İbrahim'in, atalarının gelenekleriyle bağı koparmamaya çalışan, kültürel hamilikleri ve politika programlarıyla erken modern İslam dünyasının kültürü ve düşün mirasıyla tutarlılık ve devamlılık içinde olmayı istediklerini gösteren, kültürel ve ideolojik açıdan geleneksel birer Osmanlı olduğunu iddia ediyorum.

İlk Osmanlı Türk Matbaası: Başarı mı Başarısızlık mı?

ORLIN SABEV (ORHAN SALİH)

Jale Baysal'ın *Cennetlik İbrahim Efendi* adlı oyununun final sahnesinde, Osmanlı sarayında bir Müteferrika[1] olan fakat 1726'da ilk Osmanlı Türk matbaasını kurmasıyla ünlenen İbrahim Müteferrika, ölüm yatağında saray şairi Nevres'e yakınırken görülür: "Terekemden yığınla satılmamış kitap çıkacak. Bastıklarımı okumadılar."[2] İlk Osmanlı matbaacısı İbrahim Müteferrika'nın biyografisinden uyarlanan bu oyun, 1986'da, Devlet Tiyatrosu ve Bale Çalışanları Vakfının düzenlediği bir tiyatro yarışmasından birincilik ödülünü kazandı. Ne yazık ki oyunun sahnelenip sahnelenmediğini bilmiyoruz; ama 1992'de yayımlandığını biliyoruz. Sahnelenmek üzere kaleme alınmış bir edebi uyarlama olan bu oyun, belki de beklendik şekilde, gerçek ve kurgunun bir karışımıdır. Anlatının gerçeklere dayanan ayrıntılarındaki "boşlukları doldurmak" için kullanılan kurgu, anlatıyı, Christine Brook-Rose'un deyişiyle, "palimpsest tarih" haline getirir.[3] "Palimpsest tarih"te kurgu, gerçek tarihsel olayları lüzumsuz ayrıntılar

1 Müteferrika, Osmanlı sarayında bir birimin üyelerine verilen isimdir. Müteferrikalar doğrudan padişaha bağlıydı ve kamusal ve politik görevlerde önemli roller oynardı.

2 Jale Baysal, *Cennetlik İbrahim Efendi* (*İbrahim Müteferrika Oyunu*) (İstanbul: Cem Yayınları) 1992, s. 89.

3 Christine Brooke-Rose, Salman Rushdie'nin ve Umberto Eco'nun romanlarını böyle yorumlar. Bkz. Christine Brooke-Rose, "Histoire palimpseste," S. Collini (der.) *Interprétation et surinterprétation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992) s. 115-27.

içinde boğar; okura ve/veya dinleyiciye daha eğlenceli ve cazip gelebilen, fakat tarihçi için daha az tatmin edici alternatif bir versiyon ortaya koyar. Bu gibi durumlarda kurgu "gerçekte olan"ı bulanıklaştırır.

Burada Jale Baysal'ın oyununun tarihsel gerçeklere uygunluğunu ya da sanatsal değerini tartışmaya çalışmıyor; oyunun son perdesini, buradaki tartışmanın başlangıç noktası olarak alıyorum. Baysal'ın İbrahim Müteferrika'ya kitap basma girişiminin başarısızlığıyla ilgili söylettiği umutsuzluk dolu son sözler bir "palimpsest tarih" örneğidir.

Ne var ki, Müteferrika'nın girişiminin başarısız olduğu izlenimini doğuran şey Baysal'ınki gibi yarı kurgusal edebi eserler değil; İbrahim Müteferrika'nın biyografisi üzerine yapılan ilk akademik inceleme, Imre Karácson'ın 1910'da yayımlanan makalesidir.[4] Karácson, Katolik Macar asilzadesi Czezarnak (César) de Saussure'ün bir mektubuna atıfta bulunur. Osmanlı İmparatorluğu'na sürülen Ferenc Rákoczi'ye eşlik eden (1717-35) Saussure, İbrahim Müteferrika'yla 1732'de tanıştı. Mektubunda, Müteferrika'nın mütevazı kârlar elde ettiğini yazdı.[5] Karácson da Saussure'ün sözlerini aynen aldı ve Müteferrika'yı emeklerinin karşılığını alamamış, hayal kırıklığına uğramış bir öncü olarak tanıttı.[6]

César de Saussure'ün Şubat 1732 tarihli bu mektubu Müteferrika'yla ilgili biyografik veriler içeren birkaç kaynaktan biri. Çok kısa zaman öncesine kadar bu mektup, modern tarih yazımında bir ihtilaf konusu olmakla birlikte,[7] ilk Osmanlı matbaasının ticari başarısı hakkında bir fikir veren tek kaynaktı. De Saussure'e göre Müteferrika'nın matbaası satışların yetersizliği yüzünden başarısız olmuştu. Satışların yetersizliğinin nedenleri ise okuryazar Türklerin sayısının kısıtlı olması, okumaya ilgi

---

4 [Imre] Karácson, "İbrahim Müteferrika," *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, 3, 1910, s. 178-85; yeniden basım: Imre Karácson, "Müteferrika İbrahim," *Müteferrika*, 4, 1994, s. 145-55.

5 Coloman de Thály (der.) *Lettres de Turquie (1730-1739) et Notices (1740) de César de Saussure* (Budapeşte: Academie hongroise des sciences, 1909) s. 195.

6 Karácson, "İbrahim Müteferrika," s. 184-5.

7 Niyazi Berkes, "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dinî ve Fikrî Kimliği," *Belleten*, 26 (104) 1962, s. 715-37. Yeniden basım: "Unitarianizm ve Matbaa," Niyazi Berkes, *Felsefe* ve *Toplumbilim Yazıları* (İstanbul: Adam Yayınları, 1985) s. 85-103.

duyulmaması ve basılı kitap fiyatlarının nispeten yüksek olmasıydı. Yazar, İbrahim Müteferrika'nın ölümünden sonra matbaanın askıya alınmasından korkulduğundan, çünkü hiçbir Türk'ün böyle düşük kârlı bir işe girişmeyeceğinden bahseder.[8] Çok daha sonra (aslında 1759'dan sonra) de Saussure, 1732 tarihli mektubuna, İbrahim Müteferrika'nın 1738'de öldüğü ve geriye bir yığın kitaptan başka bir şey bırakmadığı notunu ekledi. Bu mirasın, varislerin girişimi sürdürmekten imtina etmesine neden olmaktan başka bir işe yaramadığını da ilave etti.[9] Eklenen notun kesin tarihi bilinmiyor, fakat de Saussure'ün Müteferrika için verdiği ölüm tarihi yanlış. Müteferrika 1738'de değil, aslında bundan en az sekiz, dokuz yıl sonra (1746 veya 1747'de) öldü.[10] Bu hata ve de Saussure'ün Müteferrika'nın ölümüne ve sonrasında matbaasının ne durumda olduğuna tanık olup olmadığından emin olmadığımız gerçeği ortada olduğuna göre, de Saussure'ün versiyonun da gerçek olayları lüzumsuz ayrıntılara boğan bir "palimpsest tarih" olup olmadığını sormak abes olmaz.

Bu konudaki kaynak sayısının azlığı akademisyenleri de edebiyatçıları da Saussure'ün gözlemlerine, inandırıcı bulmasalar da, başvurmak zorunda bırakmıştı. Bunların ilki olan ve yukarıda bahsi geçen Imre Karácson'u[11] Lajos Hopp,[12] Jale Baysal ve Hidayet Nuhoğlu gibi isimler izledi. Baysal ve Nuhoğlu, Karácson'un Saussure'den yaptığı alıntıya atıfta bulundu.[13]

---

8 Thály, *Lettres de Turquie,* s. 95, 194-5.

9 "Ce qui a tellement dégoûté ses successeurs ou héritiers qu'ils ont entièrement abandonné son imprimerie." agy., s. 95-6, 195.

10 Bu konudaki karşıt görüşler için bkz. Kemal Beydilli, "Müteferrika ve Osmanlı Matbaası. On sekizinci yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat," *Toplumsal Tarih,* 128 (Ağustos 2004) s. 44-52; Erhan Afyoncu, "İbrahim Müteferrika'nın Yeni Yayınlanan Terekesi ve Ölüm Tarihi Üzerine," *Türklük Araştırmaları Dergisi,* 15, 2004, s. 349-62.

11 Karácson, "İbrahim Müteferrika," s. 185.

12 L. Hopp, "İbrahim Müteferrika (1674/75?-1746): fondateur de l'imprimerie turque," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae,* 29 (1) 1975, s. 112.

13 Jale Baysal, "II. Rákóczi Ferenc'in Çevirmeni Müteferrika İbrahim ve Osmanlı Türklerinin İlk Bastıkları Kitaplar," *Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rákóczi Ferenc* ve *Macar Mültecileri Sempozyumu/Symposium on*

Karácson'un 1910 tarihli makalesinden beri akademisyenler İbrahim Müteferrika'nın girişiminin başarısız olduğunu iddia ediyor ve sözde başarısızlığının nedenlerini araştırmak ve bu konuda spekülasyonlar yapmakla uğraşıyor. Tanınmış bir Osmanlı toplumsal tarihi uzmanı olan Niyazi Berkes, bir matbaacılık girişiminin başarılı bir şekilde ilerlemesini sağlayacak üç ana koşulu belirtir. Bunlar, teknolojik gelişim, basıma uygun kalitede kağıdın yeterli miktarda üretilmesi ve gereken okur kitlesinin bulunmasıdır. Berkes'e göre Osmanlı bu üç koşula sahip değildir. Ayrıca, Osmanlı'nın basılı ilk kitaplarının nispeten yüksek fiyatlarının ve konularının da altını çizer. Kitapların konularının, genellikle medreselerde dini eğitim almış insanlardan oluşan okur kitlesinin büyük çoğunluğuna yeterince cazip gelmediğini iddia eder. Berkes, ilk Osmanlı matbaacılık girişiminin zayıf kalmasına, sınırlı teknik koşulların ve kısıtlı ekonomik şartların neden olduğu sonucuna varır.[14]

Müteferrika'nın teşebbüsünün sözde başarısızlığını kültürel ve teknolojik azgelişmişliğe bağlayan A.D. Jeltyakov da benzer bir görüşe sahiptir. Osmanlı toplumunda okuryazar oranının çok düşük olmasını matbaanın başarısı önünde bir engel olarak görmekle kalmaz, bir de halkın okuryazar unsurlarının Müteferrika'nın bastığı türden müspet ilimlerle ilgilenmediği yargısına varır.[15]

Yukarıdaki görüşlerin bir bileşimi J.S. Szyliowicz'in 1988 tarihli makalesinde bulunabilir. Makalede ilk Osmanlı matbaası, önce Batı Avru-

---

Rákóczi Ferenc II and the Hungarian Refugees in the Light of Turco-Hungarian Cultural Relations (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1976) s. 221; Jale Baysal, *Kitap ve Kütüphane Tarihine Giriş* (İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1991) s. 75; Hidayet Nuhoğlu, "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mülâhazalar," G. Eren (der.) *Osmanlı* (12 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, 1999) cilt 7, s. 221-9; Hidayet Nuhoğlu, "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mülâhazalar," M. Armağan (der.) *İstanbul Armağanı 4: Lale Devri* (4 cilt, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 2000) cilt 4, s. 211-25.

14 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* A. Kuyaş (der.) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002) s. 61-3.

15 A.D. Jeltyakov, *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908 Yılları)* (Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü, 1979) s. 29-31.

pa'daki, sonra da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal, ekonomik ve kültürel koşullar açısından ele alınır. Szyliowicz'e göre, Batı Avrupa'yla kıyaslandığında Osmanlı'nın toplumsal iklimi, çoğunluğun okuma yazma bilmemesi ve matbaayı mesleklerine karşı bir tehdit olarak gören çok sayıda profesyonel elyazması kopyacısının karşıtlığı yüzünden böyle bir girişime uygun değildir.[16]

İbrahim Müteferrika'yla ilgili en yeni kitaplardan birini yazan Hüseyin Gazi Topdemir, Müteferrika'nın projesinin başarısız olduğunu varsayarak, aynı nedenleri vurgular: Baskı kâğıdının almayı güçleştirecek kadar pahalı ya da kıt olması, Müteferrika'nın matbaasının düşük üretimi, çok az sayıda seçili insanın basılı kitaplara ulaşabilmesi, kitapların konu başlıklarının halkın beklentilerini karşılamaması ve son olarak, elyazmalarıyla kıyaslandığında fiyatlarının yüksek olması.[17]

Topdemir, Osmanlı'nın basılı kitaplarının fiyatlarının yüksek olduğundan bahsederken Osman Ersoy'un bu konuda kaleme aldığı bir makaleye atıfta bulunur. Osmanlı matbaasının tarihini inceleyen önde gelen bir akademisyen olan Ersoy, on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Osmanlı'nın ortalama yaşam standartları göz önüne alındığında, Müteferrika'nın tipografisinde basılan kitapların fiyatlarının çok yüksek olduğu sonucuna varır. Ersoy'a göre, baskı kâğıdının ve iyi eğitimli matbaacıların daimi kıtlığıyla birlikte yüksek fiyatlar da ilk Osmanlı matbaasının sözde başarısızlığında önemli bir faktör olmuş olmalıydı.[18] Ersoy'un makalesi, Türk kitap basımının 250. yıldönümü onuruna Aralık 1979'da Ankara'da düzenlenen bir sempozyumun bildirilerini içeren bir kitapta yer alıyordu. Kitap, ayrıca, sempozyuma katılanların sunulan makalelerle ilgili yorumlarını da içeriyordu ve Ersoy'un makalesi hararetli bir tartışmanın fitilini

---

16 J.S. Szyliowicz, "Functional perspectives on technology: the case of the printing press in the Ottoman empire," *Archivum Ottomanicum*, 11, 1988, s. 249-59.

17 Hüseyin Gazi Topdemir, *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002) s. 52-6.

18 Osman Ersoy, "İlk Türk Basımevi'nde Basılan Kitapların Fiyatları," *Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı, 10-11 Aralık 1979, Ankara. Bildiriler*, (Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1980) s. 69-77.

ateşlemiş görünüyordu. Katılımcılardan biri, Şerafettin Turan, Ersoy'un makalesindeki metodolojik bir hataya işaret etti: Osmanlı'nın ilk basılı kitaplarının fiyatları, ortalama yaşam standardıyla değerlendirilmektense ölmüş Müslümanların tereke defterlerinde bulunan elyazması fiyatlarıyla karşılaştırılmalıydı. Turan'ın ima ettiği, basılı kitap fiyatlarının, elyazması olsun, basılı olsun, genel kitap pazarı bağlamında görülmesi gerektiğidir. Dolayısıyla, basılı kitapların fiyatları elyazması kitap sahibi insanların, yani okur kitlesinin yaşam standardına göre değerlendirilmelidir. Turan ayrıca Osmanlı'nın ilk basılı kitaplarının spesifik kitaplara ilgi duyan, yaşam standardı daha yüksek bir okur kitlesine hitap etmiş olması gerektiğini de ekledi.[19]

Ampirik araştırmalar yapılması ve zengin, muazzam bir kaynak olan tereke defterlerinin kullanılması konularındaki ısrarı açısından Şerafettin Turan'ın sözleri yerindedir. Ancak ne tuhaftır ki bu belgeler, Osmanlı'nın gündelik yaşam tarihinin farklı dönemlerdeki toplumsal ve ekonomik yönlerini incelemekte çokça kullanılırken,[20] kitapların tereke defterlerinde

19 Agy., s. 77-8.

20 Anastassiadou, "Les inventaires après décès de Salonique à la fin du XIXe siècle: source pour l'étude d'une société au seuil de la modernisation," *Turcica,* 25, 1993, s. 97-135; Artan, "Terekeler Işığında 18. Yüzyıl Ortasında Eyüp'te Yaşam Tarzı ve Standartlarına Bir Bakış. Orta Halliliğin Aynası," Artan (der.) *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1998) s. 49-64; Barkan, "Edirne Askerî Kassamına ait Tereke Defterleri (1545-1659)," *Belgeler. Türk Tarih Belgeleri Dergisi,* 3 (5-6) 1966, s. 1-479; Establet ve Pascual, "Damascene probate inventories of the 17th and 18th centuries: some preliminary approaches and results," *International Journal of Middle East Studies,* 24 (3) 1992, s. 373-93; Colette Establet ve Jean-Paul Pascual, *Ultime voyage pour la Mecque: les inventaires après deces de pèlerins morts à Damas vers 1700* (Şam: Institut français d'études arabes de Damas, 1998); Faroqhi, "Wealth and power in the land of olives: the economic and political activities of Müridoğlu Hacı Mehmed Ağa, notable of Edremit (died in or before 1823)," Faroqhi (der.), *Making a Living in the Ottoman Lands 1480-1820* (İstanbul: ISIS, 1995) s. 291-311; Fekete, "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendisinin Evi," *Belleten,* 29 (116) 1965, s. 615-38; Gerelyes, "Inventories of Turkish estates in Hungary in the second half of the 16th century," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae,* 39 (2-3) 1985,

yer almasını kısmen değerlendiren birkaç eski incelemeyi katmazsak,[21] Osmanlı kitap tarihi öğrencilerinin dikkatini daha yeni çekti.[22] Gelgelelim

s. 275-338; Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (Oxford: Oxford UP, 1996); İnalcık, "15. Asır Türkiye İktisadî ve İçtimaî Tarihi Kaynakları," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası,* 15 (1-4) 1954, s. 51-73; Nagata, *Materials on the Bosnian Notables,* (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1979); Neumann, "Arm and reich in Qaraferye," *Der Islam*, 73, 1996, s. 259-312; Özdeğer, *1463–1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri* (İstanbul: İÜ İktisat Fakültesi, 1988); Öztürk, *Askeri Kassama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995); Rafeq, "Registers of succession and their importance for socio-economic history: two samples from Damascus and Aleppo, 1277/1861," Grammont, Ortaylı ve van Donzel (der.) *CIÉPO: Osmanlı Öncesi* ve *Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri: Peç: 7–11 Eylül 1986* (Ankara: TTK, 1994), s. 479-91; Seng, "The Üsküdar estates (tereke) as records of daily life in an Ottoman town 1521-24" (Doktora tezi, University of Chicago, 1991); Veinstein, "Note sur les inventaires après décès ottomans," Dor ve Nicolas (der.) *Quand le crible était dans la paille: hommage à Pertev Naili Boratav* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1978), s. 383-95; Veinstein, "Les pèlerins de la Mecque à travers quelques inventaires après décès ottomans (XVIIe–XVIIIe siècles)," *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée,* 31, 1981, s. 63-71; Veinstein, "Les inventaires après décès des campagnes militaires: le cas de la conquête de Chypre," *Bulletin of the Turkish Studies Association,* 1992, s. 293-305; Veinstein ve Triantafyllidou-Baladic, "Les inventaires après décès ottomans de Crète," van der Woude ve Schuurman (der.) *Probate Inventories: A New Source for Historical Study of Wealth, Material Culture and Agricultural Development. Papers Presented at the Leemwenborch Conference, Wageningen,* 5-7 *May 1980* (Utrecht: HES Publishers, 1980) s. 191-204; Мейер, 'К характеристике правящего класса в Османской империи XVI–XVII вв. (По данным 'тереке дефтерлери')," Средневековый Восток. История, культура, источниковедение (Москва: Наука, 1980) s. 180-9.

21 Fekete, "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendisinin Evi;" Stajnova, "Ottoman libraries in Vidin," *Études balkaniques,* 2, 1979, s. 54-69.

22 Anastassiadou, "Livres et 'bibliothèques' dans les inventaires après décès de Salonique au XIXe siècle," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* 87-8, 1999, s. 111-41; Anastassiadou, "Des défunts hors du commun: les possesseurs de livres dans les inventaires après décès musulmans de Salonique," *Turcica,*

bu ilgi basılı kitapların değil, ağırlıklı olarak elyazmalarının dolaşımına yoğunlaştı. Ve her ne kadar Turan tereke defterlerinin Osmanlı kitap tarihindeki önemine haklı olarak dikkat çektiyse de, görünen o ki Osmanlı basılı kitap tarihindeki en önemli kişinin, İbrahim Müteferrika'nın tereke defterini unuttu.

Benim şansım tam da bunu bulmak oldu: Müteferrika'nın, İstanbul Müftülüğü Şer'i Siciller Arşivinde[23] saklanan Kısmet-i Askeriye Mahkemesi kayıtları (98 no'lu sicilin 39a ile 40b varakları) arasında bulunan tereke defteri. 20 Rebiyülâhır 1160 (1 Nisan 1747) tarihli bu kaynak, Müteferrika'nın kişiliği ve matbaacılık etkinliklerinin şimdiye dek bilinmeyen pek çok yönünü ortaya çıkaran en aydınlatıcı belgedir.[24] Müteferrika'nın öldüğü zamanki servetinin bir envanterini içeren bu belge,

---

32, 2000, s. 197-252; Artan, "Terekeler Işığında," Establet ve Pascual, "Les livres des gens à Damas vers 1700;" Karataş, "Tereke Kayıtlarına Göre XVI. Yüzyılda Bursa'da İnsan-Kitap İlişkisi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 8 (8) 1999, s. 317-28; Karataş, "Osmanlı Toplumunda Kitap (XIV-XVI. Yüzyıllar)," Güzel, Çiçek ve Koca (der.) *Türkler* (21 cilt, Ankara: Yeni Türkiye) 2002, cilt. 11, s. 896-909; Kut, "Terekelerde Çıkan Kitapların Matbu Satış Defterleri," *Müteferrika,* 2, 1994, s. 3-24; Neumann, "Arm and reich in Qaraferye;" Sabev, "Private book collections in Ottoman Sofia, 1671-1833," *Études balkaniques,* 1, 2003, s. 34-82; Öztürk, *Askeri Kassama,* s. 174-84; Sahillioğlu, "Ottoman book legacies," Sahillioğlu (der.) *Studies on Ottoman Economic and Social History,* (İstanbul: IRCICA, 1999) s. 189-91; Sakal, "Osmanlı Ailesinde Kitap," Eren (der.) *Osmanlı,* cilt 11, s. 732-8; Uluç, "Ottoman book collectors and illustrated sixteenth century Shiraz manuscripts," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* 1998, s. 87-8; Орлин Събев, "Книгата в ежедневието на мюсюлманите в Русе (1695-1786)," Алманах за историята на Русе, 4, 2002, s. 380-94.

23 Bu arşivle ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Yvonne J. Seng, "The Şeriye Sicilleri of the İstanbul Müftülüğü as a source for the study of everyday life," *Turkish Studies Association Bulletin,* 15 (2) 1991, s. 307-25.

24 Bulgarca yayımlanan eserimin ekinde kaynağın hem modern Türkçe transkripsiyonu hem tıpkıbasımı bulunmaktadır. Bkz. Орлин Събев, Първото османско пътешествие в света на печатната книга (1726–1746). Нов поглед (София: Авангард Прима, 2004). Bkz. Afyoncu, "İbrahim Müteferrika'nın," s. 349-62 ve Beydilli, "Müteferrika ve Osmanlı," s. 50-2.

elinde kalmış basılı kitapların sayısıyla ilgili nispeten doğru bir fikir verir. Elde kalmış kitapların sayısını yorumlamak ve bu rakamları toplam basım adetleriyle yan yana koymak hem Müteferrika'nın matbaacılık projesinin ne ölçüde başarılı ne ölçüde başarısız olduğunu ölçmemizi hem de buna bağlı olarak, ilk Osmanlı matbaasının "başarısızlığıyla" ilgili tartışmaların ve spekülasyonların ne kadar haklı olduğunu görmemizi sağlayacak. Bu yüzden, Müteferrika'nın matbaacılık teşebbüsünün istatistiki bir analizini yapacağım. Bu analizle amaçladıklarım şunlar:

- Basılan kitap sayısıyla satılan kitap sayısını yan yana koyup Müteferrika matbaasının ticari sonuçlarını değerlendirmek;
- Başlıkların gördüğü rağbeti değerlendirmek;
- Elde edilen bulguları kitap pazarıyla ve okur kitlesiyle ilişkilendirerek bağlamsallaştırmak; son olarak
- İlk Osmanlı matbaasının önemini yeniden değerlendirmek.

Fakat konuya girmeden önce ele alınması gereken birkaç mesele var. Birincisi, ilk Osmanlı matbaasından bahsederken "başarı" ile ne kastedildiği. Eğer ticari bir başarıdan söz ediyorsak, o zaman bu sözcük sadece yüksek satış rakamları değil, aynı zamanda yapılan yatırımın geri dönüşünün de iyi olması anlamına gelir. Ama bu terimi daha geniş bir anlamda kullanıyorsak, matbaayı kültürel bir ürün olarak ele almalı ve bu teknolojik yeniliğin toplumun bütünü tarafından ne kadar benimsendiğine veya reddedildiğine bakmamız gerekir. İkincisini bölümün sonunda işleyeceğim; ticari başarı meselesinde ise satışların net getirisinin Müteferrika'nın yatırımlarını ne ölçüde karşıladığını bulmak güç. Şimdilik dikkatimizi satış rakamlarına çevirmemiz akılcı olacak; çünkü bu rakamlar matbaacılığı, matbaacı/satıcı ile okur kitlesi/müşteri taraflarının bulunduğu karşılıklı bir süreç olarak yansıtıyor.

Diğer bir mesele de bu araştırmada kullanılan kaynaklarla ilgili sorunlar. Yukarıda bahsedilen envanter, Müteferrika öldüğünde geride kalan kitapların sayısını veriyor (toplam 2981); fakat bunu kısmen başlıkları tek tek belirterek, kısmen de gruplar halinde ifade ederek yapıyor. Sınıflandırmadaki bu tutarsızlık, her bir basımdan elde kalan kitapların sayısını hesaplamayı imkânsız hale getiriyor; bu sadece tek tek listelen-

miş kitaplarda mümkün, ki o da bütün kitapların kabaca yarısı ediyor. Sonuç olarak, Müteferrika matbaasının her bir kitabının ne kadar rağbet gördüğünü belirleyemesem de, bu kitapları toplam rakamlara ilave edebileceğim, ki bu da Müteferrika'nın matbaacılık teşebbüsünün toplam başarısını ölçmede kullanılacak.

Kitap satış rakamları, basım adetleriyle yan yana koyulmadıktan sonra elbette bir anlam taşımıyor. Neyse ki bu bilgiyi tereke defterinden farklı bir kaynaktan, Müteferrika matbaasında basılmış bir kitaptan elde edebiliyoruz: *El-Cildü's-sâni min Târîh-i Na'îmâ* (*Naîmâ Tarihi*'nin ikinci cildi). Bu, Müteferrika matbaasının bastığı on üçüncü kitap ve kendinden önceki bütün Müteferrika matbaası kitaplarının kaç adet basıldığını gösteriyor. On iki kitaptan sadece biri eksik: Holderman'ın yazdığı *Grammaire turque ou Methode courte & facile pour Apprendre la Langue turque* (Türkçe Grameri veya Türk Dilini Öğrenmenin Kısa ve Kolay Yolu, 1730).[25] Bu eserin basım adediniyse yazar kendisi veriyor. Ne yazık ki, Müteferrika'nın on altı basımından son üçünün toplam adediyle ilgili hiçbir belge yok. Bunlar, Raşid Efendi'nin üç ciltlik *Târîh*'i ve Çelebizade Efendi'nin yazdığı *Zeyl* (basım tarihi 1741), Ömer Bosnavi'nin 1741 tarihli *Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-i Bosna* (Bosna Vilayetindeki Din Savaşlarının Durumu) adlı eseri ve 1742 tarihli, iki ciltlik Farsça–Türkçe sözlük, *Lisânu'l-'Acem* ya da *Ferheng-i Şu'ûrî*. Bununla birlikte, bu eserlerden her birinin *en az* 500 kopya basıldığını iddia etmek mümkün, zira yukarıda bahsedilen listedeki kitapların hiç biri bir seferde 500'den az sayıda basılmamıştır (ilk basım adedini bildiğimiz 16 kitaptan 10'u 500 adet basılmıştır).

Yani, Müteferrika'nın kitaplarından altısının hem toplam basım adedini hem elde kalan kopya sayısını biliyoruz. Bunlar: Vankulu'nun 1729 tarihli Arapça–Türkçe sözlüğü, Nazmizade Efendi'nin 1730 tarihli *Gülşen-i Hulefâ*'sı (Halifeler Tarihi), *Grammaire turque*, Kâtip Çelebi'nin *Kitâb-ı Cihânnümâ*'sı (1732) ve *Takvîmü't-Tevârîh* (Kronoloji Cetvelleri, 1733) ve Naima'nın *Târîh*'i (1734).

Basım adedini bildiğimiz, fakat elde kalan kopya sayısı tek tek değil, gruplar halinde verilmiş kitaplar iki gruba ayrılıyor. İlk grupta

25 *El-Cildü's-sâni min Târîh-i Na'îmâ*, Kostantiniye, 1147/1734, s. 741.

Kâtip Çelebi'nin 1729 tarihli *Tuhfetü'l-kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* (Deniz Seferleri Hakkında Büyüklere Armağan), Juda Tedeusz Krusiński'nin 1729 tarihli *Târîh-i Seyyâh der Beyân-i Zuhâr-i Ağvâniyân ve Sebeb-i İndihâm-i Binâ-i Devlet-i Şâhân-i Safeviyân* (Afganların Ortaya Çıkışı ve Safevi Şahlarının Devletinin Çöküş Sebebi Hakkında Gezgin Tarihi), *Târîhü'l-Hindi'l-Garbî el-Müsemmâ bi-Hadîs-i Nev* (Yeni Dünya Denen Batı Hindistan'ın Tarihi), Nazmizade Efendi'nin *Târîh-i Tîmûr-i Gurkân* (Timurlenk Tarihi) ve Süheyli Efendi'nin 1730 tarihli *Târîhü'l-Mısri'l-Cedîd: Târîhü'l-Mısri'l-Kadîm* (Yeni Mısır Tarihi: Eski Mısır Tarihi) adlı eseri bulunuyor. İkinci gruptaysa *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* (Milletlerin Düzeninde İlmi Usuller, 1732) ve *Füyûzât-ı Mıknâtısiyye* (Mıknatısların Özellikleri, 1732) gibi Müteferrika'nın yazdığı kitaplar ve Ömer Bosnavi'nin 1741 tarihli *Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-i Bosna*'sı yer alıyor.

Elde kalmış kopyaların sayısına geçmeden önce yapılacak birkaç gözlem var. Birincisi, önce basılan kitaplardan elde kalan kopya sayısı, daha sonra basılanlardan daha azdı; çünkü bunlar daha uzun süredir piyasadaydı. İkincisi, envanter çıkarılırken kitaplardan bazıları henüz satışa hazır değildi: *Kitâb-ı Cihânnümâ*, Naima'nın *Târîh*'i, Raşid Efendi'nin *Târîh*'i ve *Ferheng-i Şu'ûrî*. Bu kopyaların çoğu "cildsiz, mühresiz" ve "cedvâlsiz" idi. *Gülşen-i Hulefâ, Tuhfetü'l-kibâr, Târîh-i Seyyâh, Târîhü'l-Hindi'l-Garbî, Târîh-i Tîmûr-i Gurkân, Târîhü'l-Mısri'l-Cedîd: Târîhü'l-Mısri'l-Kadîm* ve *Takvîmü't-Tevârîh* adı kitapların satılmamış kopyaları "dikilmiş, kesilmiş" ve kısmen ciltlenmişti. *Grammaire turque*, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem, Füyûzât-ı Mıknâtısiyye* ve *Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-i Bosna* başlıklı kitapların az sayıdaki satılmamış kopyası *tamâm mücelled* (eksiksiz ciltlenmiş) idi. Bazı kitapların gördüğü talep ile hem satış başarıları hem de satışa hazır olma durumları arasında bir ilişki varmış gibi görünüyor.

Satılmamış kitapların sayılarıyla her bir Müteferrika basımının ilk baskı adedini yan yana koyduğumuzda her bir kitabın gördüğü rağbeti kestirebiliriz. Bu bölümün sonunda yer alan, elde kalmış kopyalarla baskı adedinin yan yana koyulduğu tabloda ve şekillerde gösterildiği gibi, Müteferrika'nın en çok satan kitapları arasında en başta Vankulu'nun

Arapça-Türkçe sözlüğü (bkz. Şekil 3.1) ve *Grammaire turque* (Şekil 3.4), sonra *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*, *Füyûzât-ı Mıknâtısiyye*, *Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-i Bosna* (Şekil 3.5) ve Naima'nın *Târîh*'i (Şekil 3.8) gelir. Satışları iyi gitmiş görünen fakat envantere grup olarak kaydedildikleri için birbirinden ayırt edilemeyen beş tarih ve coğrafya kitabı daha vardır: *Tuhfetü'l-kibâr*, *Târîh-i Seyyâh*, *Târîhü'l-Hindi'l-Garbî*, *Târîh-i Tîmûr-i Gurkân*, *Târîhü'l-Mısri'l-Cedîd: Târîhü'l-Mısri'l-Kadîm* (Şekil 3.2).

Gülşen-i Hulefâ (Şekil 3.3), *Takvîmü't-Tevârîh* (Şekil 3.7) ve *Kitâb-ı Cihânnümâ* (Şekil 3.6) gibi kitaplar orta derecede bir ticari başarı elde etmiş görünür. Sadece Raşid Efendi'nin *Târîh*'i (Şekil 3.9) ve *Ferheng-i Şu'ûrî* (Şekil 3.10) basım adedinin yarısından biraz az satmıştır ki bunlar da Müteferrika'nın ölümünden hemen hemen altı yıl önce piyasaya çıkmıştır.

Elde kalan kopyaların sayısını ve hangi kitapların daha çok rağbet gördüğünü incelediğimize göre şimdi Müteferrika matbaasının başarısı ya da başarısızlığının genel bir tablosunu görmemizi sağlayacak toplam rakamlara bakalım. Toplam kopya sayısıyla ilgili farklı tahminler var: 12.000,[26] 12.500,[27] 12.700[28] veya 13.200.[29] Ancak bu rakamlar yüksek görünüyor. Bana kalırsa daha doğru bir tahmine ulaşmanın en güvenli yolu, Naima'nın *Târîh*'inden geçiyor. Daha önce bahsettiğim gibi Naima'nın *Târîh*'inde yer alan listede, 12 Müteferrika basımının (*Grammaire turque* eksik) baskı adedi veriliyor. Bu 12 basımın baskı

---

26 Hopp, "İbrahim Müteferrika," s. 108.

27 Franz Babinger, "18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat," N. Kuran-Burçoğlu (der.) *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004) s. 31; Ersoy, "İlk Türk," s. 69, 76; Orhan Koloğlu, *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları* (İstanbul: İstanbul Gazeteciler Cemiyeti, 1987) s. 57; Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (10 cilt, Pest: C.A. Hartleben, 1827–35) cilt 7, s. 585.

28 Şefik Ergürbüz, *Matbaacılık Tarihi* (İzmit: Işıl Kitabevi, 1947) s. 46; Hasan Refik Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi* (İstanbul: Yenilik Basımevi, 1970) s. 116.

29 William J. Watson, "İbrahim Müteferrika and Turkish Incunabula," *Journal of the American Oriental Society*, 88, 1968, s. 436.

adetleri toplandığında 7200 rakamı çıkıyor.[30] *Grammaire turque*'nin yazarı Holdermann bize dilbilgisi kitabının 1000 adet basıldığını söylüyor.[31] O halde, basım adedi bilinen (tahmin edilen değil) ilk baskıların toplamı 8200 kopya ediyor. Basım adedi bilinmeyen kitaplar söz konusu olduğundaysa, daha önce önerdiğim gibi, eldeki bilgilere dayanarak muhafazakâr bir rakam verecek olursak, son üç basımda 500'er adet kopya yapıldığı söylenebilir. Tahmin edilen bu 1500 rakamını, baskı adedi bilinen kitapların toplam kopya sayısına eklediğimizde, basılan toplam kopya sayısı 9.700 olur. Eğer bu basım adedi bilinmeyen üç kitabın 500 değil de, daha az muhafazakâr bir tahminle 1000'er tane basıldığını söylersek, o zaman Müteferrikanın bastığı toplam kopya sayısı 11.200 olur. Kesin bir yanıt bulmak mümkün değilse de, bu muhafazakâr 9.700 rakamı ile liberal 11.200 rakamının ortasında bir sayıda anlaşıp basılan toplam kopya sayısının 10.000-11.000 arasında olduğunu ileri sürebiliriz. Bu rakamı, Müteferrika öldüğünde geride bıraktığı satılmamış kopya sayısıyla (tereke defterinde 2.981 kopyanın satılmamış olduğu görülür) yan yana koyduğumuzda, bastığı kitapların %69,3'ünün satılmış olduğunu sonucuna varırız.

Bu rakamlar İbrahim Müteferrika'nın matbaacılık girişiminin akademik ve edebi kaynaklarda gösterildiği gibi bir fiyasko olmaktan çok uzak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Hatta, ileride göreceğimiz gibi, Osmanlı'da ilk matbaacılık girişimi olarak ele alındığında Müteferrika'nın ticari teşebbüsü Avrupa'nın ilk matbaalarıyla kıyaslanabilir. Ancak bu yeni keşfedilmiş "başarı" nedeniyle havalara uçmadan ve kesin yargıya varmadan önce bu rakamları sınırlandırmak ve farklı bağlamlara yerleştirmek gerekiyor. Öncelikle, piyasaya sürülmüş bütün basılı kitaplar satılmış değildi. Müteferrika'nın kopyalarından bazıları ya kendi ya Os-

30 Kaynak aslında 8200 kopyadan bahseder. Ancak burada, ikişer cilt olan Vankulu'nun Arapça-Türkçe sözlüğü ve Naima'nın *Târîh*'inin her bir cildi ayrı bir kitap olarak hesaplanmıştır. Basılan cilt sayısını değil, kitap başlığı sayısını hesapladığımızda, gerçek toplam basılan kitap sayısı 7200'e düşer.

31 H. Omont, "Nouveaux documents sur l'imprimerie à Constantinople au XVIIIe siècle," *Revue des Bibliothèques*, 33, 1926, s. 6-7.

manlı sarayı tarafından Avrupa'daki—Avusturya (1730),[32] Rusya (1731),[33] İsveç (1735)[34] ve Fransa (1741-42)[35]—farklı kraliyet kütüphanelerine hediye olarak gönderilmişti. Bununla birlikte, hediye edilen kitapların sayısı önerdiğimiz satış figürlerini yeniden ayarlamayı gerektirecek kadar yüksek olamaz.

Müteferrika'nın yaşamı süresince satmış olabileceği kitap sayısına odaklanmak da yetersiz kalır; çünkü bu rakamları kitapların dolaşımda olduğu pazarla, kitap pazarıyla ilişkilendirmek gerekir. Genel olarak bütün pazarlarda ve özel olarak kitap pazarında fiyat tek önemli konudur ve ticari bir teşebbüsün başarı ya da başarısızlığına büyük rol oynar. Osman Ersoy'un gösterdiği gibi, ilk basılı kitaplar elyazmalarından çok daha pahalıydı ve en üst düzeyden memurlar için bile ulaşılmazdı.[36] Bu, de Saussure'ün, Müteferrika'nın fahiş fiyatlar yüzünden kitap satamadığı şeklindeki sözlerini doğruluyor. Bu durum, Holdermann'ın (1730'da),[37] Müteferrika'nın (1733 ve 1734'te)[38] ve Edvard Carleson'ın (1735'te)[39] belirttiği gibi, ilk Osmanlı matbaacısını fiyatlarını indirmeye, hatta bazen iki kez fiyat indirmeye itti. Müteferrika matbaası kitapla-

---

32 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (8 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988) cilt 4, Bölüm 2, s. 516; Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, cilt 7, s. 413.

33 М.С. Мейер, Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса (Москва: Наука, 1991) s. 184.

34 Edvard Carleson, *İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı ilk Eserler/ İbrahim Müteferrika's Printing House and its First Printed Books*, M. Akbulut (der.) (Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1979) s. 8.

35 Taner Timur, "Matbaa, Aydınlanma ve diplomasi: Said Mehmed Efendi," *Toplumsal Tarih,* 128, Ağustos 2004, s. 59.

36 Ersoy, "İlk Türk."

37 Bkz. Omont, "Nouveaux documents," s. 9-10.

38 Bkz. İbrahim Müteferrika, "Osmanlı Matbaasının Kuruluşu ve Başlangıcı," N. Kuran-Burçoğlu ve M. Kiel (der.) *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası* (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004) s. 72-4.

39 Bkz. Carleson, *İbrahim Müteferrika,* s. 9-12.

rındaki indirimler zamanın tereke defterlerinde görülüyor.[40] Belirtmeye değer bir nokta, Vankulu sözlüğü ve Raşid Efendi'nin *Târîh*'i gibi bazı Müteferrika basımlarının fiyatlarında iki sefer indirim yapılsa da 1740'ların sonlarında indirimlerin geri alındığıdır. Bu indirimler belki de Müteferrika'nın kitaplarının satışını artırmak için bir tür "promosyon" olarak kullandığı ve daha sonra ilk fiyata geri döndüğü ticari bir manevraydı. Sonuç olarak Müteferrika'nın bastığı kitapların nispeten yüksek fiyatları satışları olumsuz etkilemiş olmalı, ki neticede satışların beklenenin altında kaldığı aşikar. Matbaanın kuruluş masraflarının Müteferrika'ya pahalıya geldiği tahmininde bulunmak ihtiyatsızlık olmayacaktır. Müteferrika'nın kurduğu bu iş ticari açıdan bir felaket değildi, ama büyük bir başarı da değildi.

Matbaanın başarısını değerlendirirken, satışla ilgili rakamlardan başka ele almamız gereken bir konu daha var: Okur pazarına nispetle basılan kitap sayısı. İbrahim Müteferrika'nın ticari başarı beklemiş olamayacağı, çünkü kitaplarının baskı adedinin çok az olduğu görüşünde olan Osman Ersoy, "İbrahim Müteferrika'nın bastığı bu 24 cilt kitap denizi doldurmak için atılmış bir avuç kum bile değildi. Ya da susuzluktan yanan bir hastaya verilen bir çay kaşığı su kadar bile toplum üzerinde etkili olamazdı," diyor.[41] Bu konuyu ele almak için doğru kaynaklara başvurmak ve akılcı bir yöntem uygulamak gerekiyor. Osmanlı matbaacılık tarihini inceleyen Türk araştırmacılar, Osmanlı'nın ilk basılı kitaplarının toplam baskı adetlerinin, on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Batı Avrupa'da basılandan çok daha az olduğuna işaret ederek, bu konuda fazlasıyla eleştirel davranageldiler. Böyle eşsüremli bir karşılaştırmanın pek güvenilir olduğu söylenemez, çünkü karşımızda özdeş fakat farklı gelişim evrelerinde olan iki süreç var. Müteferrika'nın Osmanlı toplumunu matbaayla *ilk defa* tanıştıran insan olduğunu unutmamak gerekiyor. Oysa o dönemde Avrupa'nın başka yerlerinde matbaa kültürü neredeyse yüz yaşındaydı. Bence doğru bir karşılaş-

---

40 Ayrıntılar için: Ciôcb, Събев, Първото османско пътешествие в света на печатната книга (1726–1746): Нов поглед, Sofya: Avangard Prima, s. 251-5.

41 Ersoy, "İlk Türk," s. 76.

tırma ancak matbaanın Avrupa'daki ilk evreleri (on beşinci yüzyıl) ile Osmanlı'daki ilk evreleri (on sekizinci yüzyıl) arasında yapılabilir. Bu, farklı çağlarda ve bağlamlarda gelişen fakat karşılaştırılmalarına izin verecek kadar da birbirine benzeyen iki süreç arasında artsüremli bir karşılaştırma olacaktır. Böyle bir yöntemle Osmanlı'da matbaacılığın başlangıcının önemini ve gerçek başarılarını daha objektif bir şekilde değerlendirmek mümkün olabilir.

Müteferrika basımlarının ortalama baskı adetleri ile Avrupa'da basılmış ilk kitapların baskı adetleri karşılaştırıldığında aynı oldukları görülecektir. Avrupa'daki ilk matbaalar bir kitabı genellikle 150 ile 1500 arasında bir sayıda basardı ve dikkate değer sayıda matbaa bir, iki kitap bastıktan sonra batmıştı.[42] Yani Müteferrika'nın baskı adetlerinin çok az olduğunu söylemek sadece haksız değil aynı zamanda yanlış da. Nihayetinde bir kitabın kaç tane basıldığı, potansiyel alıcıları ve okurlarıyla ilişkilendirilmelidir.

Kitap adlarının belirtildiği tereke defterleri incelenerek Osmanlı Müslüman okur kitlesiyle ilgili biraz bilgi edinilebilir, fakat bu yaklaşım birkaç nedenden ötürü sorunludur. Birincisi, böyle bir araştırmada temel alınacak belgeler sadece belli koşulları karşılayanlar için düzenlenmiştir: İslam miras hukukuna göre ölenlerin kayıtlarında mal dökümünün bulunması için ölenin reşit olmayan çocuklarının bulunması ya da mirasla ilgili bir anlaşmazlık olması gerekir; varis yoksa miras devlet hazinesine (*beytülmâl*) kalır. İkincisi, envanterler söz konusu kişinin öldüğü zamanki durumu yansıtır, dolayısıyla o kişinin ölmeden önce daha fazla kitabının olup olmadığını kestirmek güçtür. Bazı kitap sahipleri kitaplarının bir kısmını veya tamamını satmış, dağıtmış ya da bağışlamış olabilir. Üçüncüsü, bütün okurlar tereke defterlerinde bulunan kitap sahiplerinden ibaret değildir; çünkü pek çok olası okur, örneğin vakıf kütüphanelerinden faydalanan medrese öğrencileri hiç kitap edinmemiş olabilir. Dördüncüsü, bütün kayıtlar günümüze ulaşmış

42 Bkz. Lucien Febvre ve Henri-Jean Martin, *L'Apparition du livre* (Paris: A. Michel, 1958) s. 307-12; Brian Richardson, *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy* (Cambridge: Cambridge UP, 1999) s. 25-6.

değil. Ayrıca korunmuş kayıtların sayısı dikkate değer olmakla birlikte tek bir araştırmacının eldeki bütün malzemeyi taramak gibi devasa bir projeye girişmesi de mümkün değil.[43]

Kaynaklarla ilgili bunca sorun varken bir araştırmacının yapabileceği en iyi şey araştırmasının kapsamını hem incelenen kalemler açısından hem zamansal ve coğrafi açılardan sınırlamak. Ben de bunu akılda tutarak ilk Osmanlı matbaasının çalışmakta olduğu dönemin tereke defterlerindeki kitap sahiplerini ve sadece İstanbul'daki tereke defterlerini aramayı amaçladım. Askerlerin ve öldüğünde geride en az dört elyazması ya da basılı kitap bırakanların defterlerine başvurmayı seçtim. Bu örneklemi seçmemin nedenleri şunlar: Öncelikle bu insanlar matbaanın kurulduğu yer olan İstanbul'da yaşadığı için onu görmüş ya da duymuş olmalıydı; ikincisi, asker sınıfından bireyler bu nispeten pahalı kitapları satın almaya gücü yetmesi en muhtemel insanlardı ve üçüncüsü, daha az sayıda kitabı olanlarla kıyaslandığında, üçten fazla kitaba sahip olanlar kitaplarla muhtemelen daha ilgiliydiler. İstanbul'daki Müftü Arşivlerinin askeriye koleksiyonunda, Osmanlı Türk matbaacılığının başladığı ve ilk evresini tamamladığı yıllar olan 1724–26 (1137–38) ile 1747–48 (1160–61) arasında düzenlenmiş ve içinde en az üç kitap bulunan kabaca 335 tereke defteri buldum. Bu rakam elbette kitap sahibi askerlerin tümünü temsil etmiyor. Zira önceki paragrafta belirttiğim gibi miras kayıtları bütün ölmüşlerin geride bıraktıklarının dökümünü vermiyor. Eldeki örneklemle ilgili diğer bir uyarı da, kitap pazarının İstanbul'dan ibaret olmadığı gerçeği. Fakat İstanbul, imparatorluğun başkenti olduğundan okur kitlesinin burada yoğunlaşmış olması beklenebilir. Bunu da belirttikten sonra devam edelim: İstanbul tereke defterlerinde üçten fazla kitap görünen 335 kişi bulunması, hem mutlak hem nispi açıdan, yani bir bütün olarak Osmanlı okur kitlesinin az çok kısıtlı olduğuna işaret eder. De Saussure, "okuryazar Türklerin sayısı fazla değil; okumaya düşkün değiller ve okumaktan hoşlanmıyorlar"

43 Örneğin, *Kısmet-i Askeriye Mahkemesi* kataloğunda 1591 ile 1924 arası dönemde 2144 kayıt bulunur. Bkz. Ahmed Akgündüz (der.) *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988) s. 100-16.

diye anlatır.[44] Aynı gözlemi 1730'da Holdermann da yapar.[45] 1840-50'lerde İstanbul sahaflarının siparişiyle basılan şiir derlemelerinin—ki şiir kentli Osmanlıların sevdiği bir türdü—ve ders kitaplarını bile baskı adetleri genellikle 1200 idi.[46] Bir kitabın 2000 adet basılması az görülür bir şeydi.[47] Bu açıdan bakıldığında Müteferrika'nın kitaplarının "denizi doldurmak için atılmış bir avuç kum" gibi olduğu iddiası doğru görünmüyor. On sekizinci yüzyıl İstanbul okur pazarının kısıtlılığı ve kitaba talebin düşük olduğu göz önüne alındığında, Müteferrika'nın üretimi, on dokuzuncu yüzyıl ortasında bile, yetersiz olmaktan uzak; fakat Osmanlı kitap pazarının potansiyeli düşünüldüğünde, aslında gerekenden biraz fazlaydı.

Müteferrika'nın bastığı kitapları satın alanların sosyal ve mesleki profillerine özel ilgi göstermek gerekiyor. İstanbul'daki tereke defterlerine bir de bu açıdan bir göz atmak şart. Müteferrika matbaası kitaplarını sadece 16 tereke defterinde bulmuş olsam da, basılı ilk Osmanlı kitaplarının basıldıktan çok kısa süre sonra tereke defterlerinde görülmeye başladığı hemen göze çarpıyordu. Yani, başlangıçtaki yüksek fiyatlar çoğu potansiyel alıcı için sorun olmamış görünüyor ve aynı şey vilayetlerdeki tereke defterleri için de geçerli.[48] Bu basılı ve pahalı kitaplara sadece asker ve bürokratlar değil, din adamlarının da sahip olması dikkat çekici. Bu önemli, çünkü şimdiye kadar iddialar din adamlarının matbaaya geleneksel olarak karşı olduğu yönündeydi.

Müteferrika'nın basılı ürünlerini bağlamsallaştırmak, çağın okur kitlesinin beğenisi ve tercihleri açısından önemli. İncelediğim kitap sa-

---

44 Thâly, *Lettres de Turquie*, s. 95.

45 Omont, "Nouveaux documents," s. 6.

46 Bkz. Yavuz Selim Karakışla, "Osmanlı Kitap Tarihinde Bir Katkı: Osmanlı Devlet Arşivi'nde Bulunan, Kitap ile İlgili Bazı Belgeler (1844-1854)," *Müteferrika*, 14 (1998) s. 41-59.

47 Johann Strauss, "Les livres et l'imprimerie à Istanbul (1800-1908)," P. Dumont (der.) *Turquie: livres d'hier, livres d'aujourd'hui* (Strasbourg-İstanbul: Centre de recherche sur la civilisation ottomane et le domaine turc contemporain, Université des Sciences Humaines–Éditions ISIS, 1992) s. 5; Johann Strauss, "İstanbul'da Kitap Yayını ve Basımevleri," *Müteferrika*, 1, 1993, s. 5.

48 Daha fazla ayrıntı için: Събев, Първото османско, s. 255-60.

hiplerinin büyük çoğunluğu, ki aralarında beş de sahaf bulunuyordu, ağırlıklı olarak, en başta Arapça olmak üzere, dini edebiyat eserlerine ve Farsça, Arapça, Türkçe seçme şiir kitaplarına sahipti. Dini kitaplar arasında en popüler olanlar doğal olarak Kur'an, en sevilen surelerden oluşan ve adını *Encâm* (Deve) suresinden alan *Encâm-i Şerif* adında küçük bir derleme, Yazıcıoğlu Mehmed'in 1444 tarihli dini eseri *Muhammediye*, Muhammed Peygamber'in şiir şeklinde yazılmış bir biyografisi ve Mehmed Birgivi'nin on altıncı yüzyılda dogma ve pratik üzerine kaleme aldığı *Vasiyetnâme* adında bir kitaptı. Bu son iki kitap Osmanlı Türk yazarlara aitti ve gördükleri rağbet büyük oranda yazıldıkları dilin erişilebilirliğinden kaynaklanıyordu. En çok rağbet gören tarih ve coğrafya kitapları İslam tarihiyle ilgili olanlar, bilhassa Muhammed'in yaşamını ve erken İslam devletinin doğuşunu ve gelişimini anlatan *Tarih-i Taberi*[49] ve Mekke'ye giden hacıların seyahatnameleriydi.[50] *Şâhnâme* ve *Hamzanâme* gibi eski İran destanları da beğenilenler arasındaydı. Sözlüklerse bu tereke defterlerinde, hatta karşılaştığım beş sahaf terekesinde bile, nadiren yer buluyor. Okur kitlesini oluşturanlar ise en başta, hem öğretmenleri hem öğrencileriyle ulema, askeri ve idari görevliler ve bazen tüccarlar ve zanaatçılardı. Cinsiyet açısından bakıldığında erkek okurlar kadın okurlara ciddi oranda ağır basıyordu.

Elde böyle bir okur kitlesi ve kitap beğenisiyle İbrahim Müteferrika öncelikle sözlükler basarak kesinlikle bir boşluğu doldurdu. Vankulu'nun *Sihâh*'ı çevirerek hazırladığı Arapça–Türkçe sözlük en çok satan kitaplardan oldu. Ancak yayımcılık politikası açısından Müteferrika'nın tarih ve coğrafya kitapları basma eğilimi çok daha ağır basıyordu: On altı kitaptan dokuzu tarihle, ikisi (*Tuhfet* ve *Târîhü'l-Hindi'l-Garbî*) tarih ve coğrafyayla ve matbaasının en önemli ürünü olan Kâtip Çelebi'nin *Kitâb-ı*

---

49 Muhammad İbn Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari: Biographies of the Prophet's Companions and their Successors,* çev. E. Landau-Tasseron (New York: The State University of New York Press, 1998).

50 Bkz. Menderes Coşkun, "Osmanlı Hac Seyahatnamelerinde Hac Yolculuğu," G. Eren (der.) *Osmanlı* (12 cilt, Ankara: Yeni Yürkiye, 1999) cilt 4, s. 506-11; Menderes Coşkun, "The most literary Ottoman pilgrimage narrative: Nabi's Tuhfetü'l-Haremeyn," *Turcica,* 32, 2000, s. 363-88.

Cihânnümâ'sı ise coğrafyayla ilgiliydi. Müteferrika, o zamanlar popüler olan geleneksel dini veya epik eserlerin dışında metinler bastı. Coğrafya kitaplarının yanı sıra Osmanlı denizcilik tarihini, halifeliğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İran'ın siyaset tarihini de ele alan kitaplar basan Müteferrika, öğretici değeri olan tarih eserleriyle hükümet görevlilerine faydalı olacak kitaplar basmaya çalışmış görünüyor. Hatta, William Watson'ın belirttiği gibi, İbrahim'in matbaacılık felsefesi bütünüyle faydacılık üzerine kurulu gibi görünmektedir.[51]

Diğer yandan, biri (Farsça olan *Takvîmü't-Tevârîh*) hariç bütün Müteferrika kitaplarının Osmanlı Türkçesi, bu yüzden de potansiyel okurlar için erişilebilir olması dikkate değer bir nokta. Bu kitaplar sadece Müslümanlar değil, Türkçe konuşan gayri Müslimler tarafından da okunabiliyordu. Böylelikle matbaacı aslında geleneksel Osmanlı Müslüman okur kitlesinin kapsamını genişletmiş oldu. Dahası, seküler ve faydacı bilgiler sağlayarak, Müslümanların dini konulara odaklanan geleneksel bilgi ve öğrenme anlayışına meydan okudu.[52] A. Ubucini, matbaanın Osmanlı'ya yeni öğrenme dallarını getirdiğini, bunun da Osmanlıların ilerlemesinde önemli bir rol oynadığını iddia eder.[53]

Peki, ilk Osmanlı matbaası başarılı mı olmuştu, yoksa başarısız mı? İbrahim Müteferrika'nın tereke defteri girişimin başarısız olduğuna dair herhangi bir kanıt içermiyor. Satılmamış kitaplar Müteferrika'nın varlıklarının büyük kısmını oluşturuyor, ama bu bir ticaret adamı ve bir girişimci için normal olsa gerek.

Ölmeden önce İbrahim Müteferrika bastığı kitapların yaklaşık %70'ini satmayı başarmıştı: teşebbüsü için gayet yeterli bir kazanç. Hat-

---

51 Watson, "İbrahim Müteferrika and Turkish incunabula," s. 436.

52 Bkz. Fahri Unan, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın *'İlim'* ve *'Âlim'* anlayışı," *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies*, 17, 1997, s. 149-264; "Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim anlayışı ve İlmi Verim," Güzel, Çiçek ve Koca (der.) *Türkler* (21 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, 2002) cilt 11, s. 436-45.

53 A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie, ou tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de l'Empire ottoman, depuis le Khatti-Cherif de Gulhanè (1839). Première partie. Les Ottomans* (Paris: Librairie militaire de J. Dumaine, 1853) s. 243.

ta Müteferrika'nın şansı, kendisine maddi destek sağlayan Johann Fust'a borcu nedeniyle basımevini kaybeden Johann Gutenberg'den daha yaver gitmiş görünüyor. Sigfrid Steinberg'in belirttiği gibi, Avrupa'daki ilk matbaacılardan çoğunun matbaacılığı, işadamlığından daha iyiymiş gibi görünür. Bu insanların ticari başarıları sınırlı kalmıştı, çünkü matbaacılığın en önemli özelliğini bilmiyorlardı: önemli miktarda ön yatırım gerektirir ve paranın dönüşü daima yavaştır.[54] Türklerin geç gelen, uzun vadeli kârlara sabır ve şevki olmadığı için Müteferrika'nın ölümünden sonra matbaasının faaliyetinin sona erebileceğiyle ilgili endişesini ifade eden de Saussure de aslında bu koşullardan bihaber gibidir.[55]

Sigfrid Steinberg'in sözleri akla şu soruyu getirir: Eğer ilk Osmanlı Türk matbaacılık girişimi ticari açıdan bir başarısızlık değil idiyse, o halde Müteferrika'nın ölümünden hemen sonra üretimi durdurup, 1750'lerin ortalarında bir süreliğine canlanarak tek bir kitap bastıktan sonra neden ancak 1784'te daha istikrarlı bir yolda ilerler hale gelebilmiştir? İlk Osmanlı Türk matbaasının başarısız olduğunu iddia eden önceki akademisyenler yanılıyor mu? Müteferrika'nın matbaasıyla ilgili olarak şimdiye kadar yapılmış olumsuz değerlendirmelerin altında belki de Batı'da matbaanın icadının kısa bir zaman aralığında meydana gelmiş kapsamlı bir devrim olduğu izlenimi yatıyor. Meşhur eserinde Elizabeth Eisenstein matbaanın, matbaa kültürünün geleneksel elyazması kültürünün yerini aldığı bir "iletişim devrimi"yle sonuçlanan bir "değişim aracı" olduğu fikrini öne sürdü.[56] Gelen eleştirilere yanıtında Eisenstein "devrim" terimini ne anlamda kullandığını açıklar. Yazarın devrim anlayışının esin kaynağı, Raymond Williams'ın "uzun devrim" tabiridir.[57] İki tezadı bir araya getiren bu ifadenin anlattığı şey, tek bir eylemden doğan hızlı bir değişim

54 Sigfrid H. Steinberg, *Five Hundred Years of Printing* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977) s. 130.

55 Thâly, *Lettres de Turquie*, s. 95.

56 Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe* (Cambridge: Cambridge UP, 1979) s. 44.

57 Raymond Williams, *The Long Revolution* (Londra: Hogarth, 1992).

değil; etkileri gelişim seyri içinde tedricen görünür hale gelen devamlı ve geri çevrilemez bir süreçtir.[58] Ancak Eisenstein'ın "devrim" teorisini herkes kabul etmez. Örneğin, Robert A. Houston, matbaanın düşünce tarzlarını değiştirdiğine ve erken modern Avrupa'nın (1500–1800) ekonomik, toplumsal ve siyasi gelişiminde dolaylı bir rol oynadığına şüphe olmadığı konusunda Eisenstein'la hemfikirdir; ancak matbaanın etkisinin "ne ani ne doğrudan ne de kesin" olduğunu belirterek Eisenstein'ın tezini sınırlandırır. Değişimler yavaştı ve çeşitli toplumsal, ekonomik ve siyasi bağlamlara göre değişiyordu; üstelik yazara göre matbaa "on sekizinci yüzyıla kadar gelişimini tamamlamamıştı."[59] Jacque le Goff ise matbaanın Avrupa'ya ilk geldiğinde sadece okuryazar seçkinlerin ihtiyaçlarını karşıladığını, ancak karşı devrimden sonra bu teknolojinin halkı eğitmekte kullanıldığını vurgular.[60] Son olarak, Brian Richardson "elyazmasından basılı kitaba geçiş, o halde, bazı açılardan, bir evrim süreciydi," sonucuna varır.[61] Kitap tarihi alanında çalışmalar yapan bazı çağdaş akademisyenler Eisenstein'ın teorisini radikal[62] ve ılımlı[63] şekillerde yeniden ele alıyor.

---

58 Elizabeth Eisenstein, "The fifteenth century book revolution, some causes and consequences of the advent of printing in Western Europe," *Le Livre dans les sociétés pré-industrielles* (Atina: Kentron Neoelleon Ereunon, 1982) s. 57-76; "From scriptoria to printing shops: evolution and revolution in the early printing book trade," Carpenter (der.) *Books and Society in History, Papers of the Association of College and Research Libraries Rare Books and Manuscripts Preconference, 24-28 June 1980, Boston, Massachusetts* (New York: Bowker, 1983) s. 29-42.

59 Robert A. Houston, *Literacy in Early Modern Europe: Culture and Education 1500–1800* (Londra: Longman, 1988) s. 160-3.

60 Jacques le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge* (Paris: Éditions du Seuil, 1984) s. 187.

61 Richardson, *Printing, Writers and Readers*, s. 9.

62 Diederick Raven, "Elizabeth Eisenstein and the impact of printing," *European Review of History/Revue européene d'histoire*, 6 (2) 1999, s. 223-34.

63 Asa Briggs ve Peter Burke, *A Social History of the Media: From Gutenberg to the Internet* (Cambridge: Polity Press, 2003) s. 15-73; Nicholas Hudson, "Challenging Eisenstein: recent studies in print culture," *Eighteenth-Century Life*, 26 (2) 2002, s. 83-95; Adrian Johns, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making* (Chicago: University of Chicago Press, 1998); David John McKitterick,

Bazılarıysa matbaa kültürünün on sekizinci yüzyıla kadar elyazması kültürüyle yan yana yaşadığını ve onunla rekabet ettiğini iddia ederek, Eisenstein'ın bağlamsal olmayan yaklaşımını eleştiriyor.

Çoğu akademisyen İslam dünyasında da aynı "matbaa devrimi"nin olmuş olması gerektiğini düşünme eğiliminde.[64] Gelgelelim, matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'nda ve genel olarak İslam dünyasında kültürel bir "evrim"e neden olduğunu düşünen birkaç kişi de var.[65] Peki, Müteferrika'nın matbaası bir "değişim aracı" mıydı? Önceki akademisyenler bu soruya Müteferrika'nın ölümünden sonra durdurulan matbaasının ticari açıdan başarısız olduğu varsayımından yola çıkarak yanıtladı. Bana göreyse İbrahim Müteferrika bir "değişim aracı" idi, fakat bir "doğrudan değişim aracı" değildi.

Aslında elyazması kültüründen matbaa kültürüne geçiş yavaş, tedrici ve zorlu bir süreçti. Brian Richardson'ın sözcükleriyle, kemikleşmiş alışkanlıklar zor terk ediliyordu.[66] Peki, "matbaa kültürü", matbaanın gelişiminin hangi evresinde oluşmuştu? Bu bizi matbaa kültürünün nasıl tanımlanacağı sorusuna götürüyor. Geleneksel tabir edilen "matbaa kültürü akademisyenleri" hurufat baskı teknolojisini matbaa kültürünün başlangıcı sayıyor. Fakat matbaa kültürünün elyazması kültürüne üstün gelmesi için basılı bilgi ve enformasyon "araçları"nın gerekliliği yönünde bir toplumsal kanaat oluşmuş olması gerekiyor. Yani, bir basım evinin kurulması matbaa kültürünün oluşumunda kesinlikle bir başlangıç noktası olsa da bu kültürün yayılması söz konusu toplumsal bağlama kalıyordu.

Print, Manuscript and the Search for Order, 1450–1830 (Cambridge: Cambridge UP, 2003).

64 Bkz. Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glass and Geoffrey Roper (der.) *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution: eine interculturelle Begegnung* (Mainz: Johann Gutenberg Museum, 2002).

65 Bkz. André Demeerseman, "Un mémoire célèbre qui préfigure l'évolution moderne en Islam," *Institut des Belles Lettres Arabes*, 18, 1955, s. 5-32; Wahid Gdoura, *Le Début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Evolution de l'environnement culturel (1706–1787)* (Tunus: Institut Supérieur de Documentation, 1985).

66 Richardson, *Printing, Writers and Readers*, s. 77.

İslam dünyası genelinde kullanılan ve bitişik yazılan Arapçada harflerin hurufat baskıya uygun olmaması bu baskı tekniğinin getirilmesi ve kullanılması konusunda bir isteksizliğe neden olmuş görünüyor. Müslümanların matbaayla tanışması sosyokültürel talep sonucunda değil, Müteferrika gibi insanların kişisel mücadele ve çabalarıyla mümkün oldu. Aslında Osmanlılar top, tüfek gibi diğer pek çok Avrupa kökenli yeniliğe nasıl ihtiyaç duymadıysa, matbaaya da ihtiyaç duymuyor görünüyordu. Ancak Osmanlıya bir kez girdikten sonra dikkat çekti ve Osmanlı kültürel tarihinde izler bıraktı.

İbrahim Müteferrika'nın matbaası hayat buldu çünkü Müteferrika zaten gelişmiş durumda olan Avrupa matbaa kültürünün kendine güvenen bir taşıyıcısıydı ve muhtemelen güzel sanatlar alanında da çok becerikliydi. Hattatlığın el üstünde tutulduğu ve matbaanın Arap alfabesine uygun olmadığının düşünüldüğü bir Osmanlı ortamında böyle bir işe girişecek kadar hevesliydi. İstanbul'daki Fransız Büyükelçiliğinde mütercimlik yapan de Laria, 1737 tarihli bir mektupta İbrahim Müteferrika'nın alışkanlıklarıyla ilgili dikkate değer bir ayrıntıdan bahseder. De Laria'a göre, bir Macar olan İbrahim İslam'a geçmişti ama dinin kurallarına çok da bağlı değildi. Bu anlatılanların ışığında bakıldığında İbrahim'in aslında kültürel ikilik ya da ortakyaşama iyi bir örnek olduğu düşünülebilir. Başka bir deyişle, Hıristiyan geçmişini hiçbir zaman unutmadı, hiçbir zaman gerçek bir Müslüman olmadı: Matbaa kültürüne aşina geçmişini inkâr edemez ve elyazmalarını fazlasıyla yeterli bulan "geleneksel" bir Müslüman haline gelemezdi. Müteferrika'nın böylesine maceraperest bir "değişim aracı" olmasının nedeni de buydu. Yeni bir iş kurmayı ve Osmanlı matbaa kültürünü oluşturacak olan uzun vadeli bir süreci başlatmayı başardı.

Fakat Osmanlı matbaa kültürü ne zaman oluştu? Jale Baysal, 1803'te ilk kez dini bir kitabın, Birgivi'nin *Vasiyetname*'sinin İstanbul'da basılmasıyla Müslüman okurların bu çok popüler metne basılı formda ulaşabilmiş olmasının önemli bir adım olduğunu iddia eder.[67] Baysal'a göre, ilk Osmanlı Türk romanlarının ve oyunlarının yazıldığı ve basıldığı

67 Jale Baysal, *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1968) s. 63.

dönem olan 1869-75 arasında matbaa Müslüman okur kitlesinin beklenti ve beğenilerine doğru şekilde karşılık verebilmiş, bu yüzden de "toplum tarafından zaten kabul edilmişti."[68]

Yine bu dönemde atılan çok büyük bir adım, matbaayı geri dönüşü olmayan, vazgeçilmez bir noktaya getirdi: Kuran'ın önce 1871'de litografya, sonra 1874'te hurufat baskı ile basılması.[69] Örneğin, Selanikli Hacı Ömer Ağa'nın kızı Hadice'nin 1878 tarihli tereke defterinde iki tane basılı Kuran bulunuyordu.[70] Görünen o ki Müslümanlar matbaa teknolojisinin sağladığı avantajlar konusunda ikna olacak kadar uzun bir süre bekledikten sonra, ancak 1870'lerde kutsal metinlerini basılı formda görmeye hazır hale gelmişti. Zira 1844'e gelindiğinde bile matbaa hâlâ tam kabul görmüş değildi ve Charles White'a göre, İstanbul sahafları müstensihleri cennetlik, matbaayı da zehirli zakkum olarak görüyordu.[71]

1870'ler Osmanlı matbaa kültüründe gerçekten bir dönüm noktası olmuş görünüyor. Münif Paşa (1830-1910) ve Celal Nuri gibi aydınlar hurufat baskı yapan matbaanın harfleri bitişik yazılan Arapçanın özel gerekliliklerini karşılamadığından endişe ediyordu.[72] Fakat bu Osmanlıları hurufat baskıyla deneyler yapmaktan alıkoymadı. Aksine, 1879'da *Meclis-i Ma'arif-i Umumiye* Arapça alfabeyi gözden geçirip harfleri ayırarak matbaaya uygun hale getirmek üzere özel bir kurul atamış, fakat bu kurul başarısız olmuştu.[73] Ancak ileriki yıllarda, 1914'te "Enver Paşa

---

68 Agy., s. 71-4.

69 Bkz. Mahmud Gündüz, "Matbaanın Tarihçesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları," *Vakıflar Dergisi,* 12, 1978, s. 335-50; Osman Keskioğlu, "Türkiye'de Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 15, 1967, s. 121-39; Nedret Kuran-Burçoğlu, "Matbaacı Osman Bey: Saray'dan İlk Defa Kur'an-ı Kerim Basma İznini Alan Osmanlı Hattatı," *Türklük Bilgisi Araştırmaları/Journal of Turkish Studies,* 26, 2002, s. 97-112.

70 Anastassiadou, "Livres et bibliothèques," s. 120.

71 Yahya Erdem, "Sahaflar ve Seyyahlar: Osmanlı'da Kitapçılık," Güler Eren (der.) *Osmanlı* (12 cilt, Ankara: Yeni Yürkiye, 1999) cilt 11, s. 725.

72 Topdemir, *İbrahim Müteferrika,* s. 30-2.

73 Server İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış* (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1939) s. 90.

imlası" ile Arapça karakterler ayrıldı ve matbaada denendi.[74] Elbette bütün bu sorunları sona erdiren, Latin alfabesinin Türkçe versiyonunun 1928'de kabul edilmesi oldu.

Yani 1870'lere gelindiğinde Osmanlılar matbu kitaplara alışmış görünüyordu ve bitişik harfli Arapça alfabe sorunu da çözülmüştü. İbrahim Müteferrika bu gelişmeleri görebilse pek hoşnut olurdu. Mutlu bir adam olarak mı, yoksa Jale Baysal'ın oyununda gösterildiği gibi umutsuzluk içinde mi hayata veda etti hiçbir zaman emin olamayacak olsak da en azından Nevres'in verdiği teselli tarihsel iyimserlikle dolu: "Belki sonraları [...] çok çok sonraları [sonraki nesiller] okuyacaklar [basılı kitaplarını]. Sen yolu açmadın mı?"[75]

---

74 İskit, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri*, s. 145-6; *Türk (İnönü) Ansiklopedisi*, "Basım."

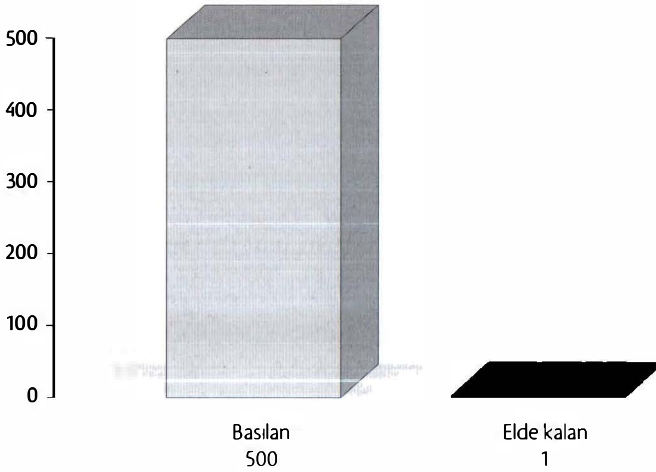
75 Baysal, *Cennetlik İbrahim Efendi (İbrahim Müteferrika Oyunu)*, s. 90.

Ek

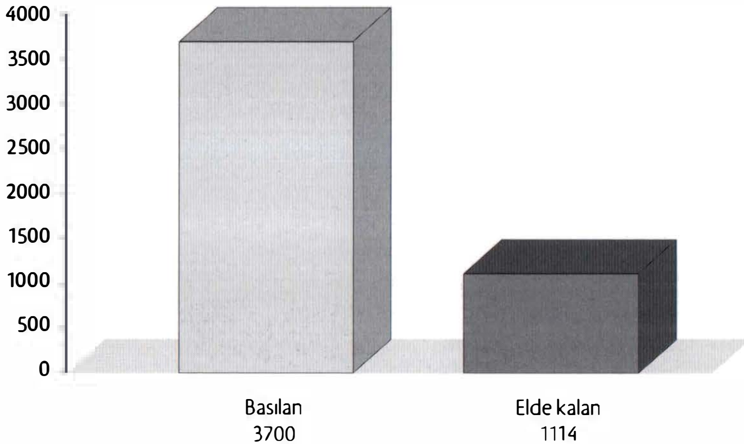
İlk Osmanlı matbaasının kitapları

1) *Tercümetü's-Sihâh-i Cevheri* [*Lugat-i Vankûlû*] (Kostantiniye, 1141/1729)
2) *Tuhfetü'l-Kibâr fî Esfâri'l-Bihâr* (Kostantiniye, 1141/1729)
3) *Târîh-i Seyyâh der Beyân-i Zuhûr-i Ağvâniyân ve Sebeb-i İndihâm-i Binâ-i Devlet-i Şâhân-i Safeviyân* (Kostantiniye, 1142/1729)
4) *Târîhü'l-Hindi'l-Garbî el-Mûsemmâ bi-Hadîs-i Nev* (Kostantiniye, 1142/1730)
5) *Târîh-i Tîmûr-i Gurkân li-Nazmîzâde Efendi* (Kostantiniye, 1142/1730)
6) *Târîhü'l-Misri'l-Cedîd li-Süheylî Efendi; Târîhü'l-Misri'l-Kadîm li-Süheylî Efendi* (Kostantiniye, 1142/1730)
7) *Gülşen-i Hulefâ li-Nazmîzâde Efendi* (Kostantiniye, 1143/1730)
8) *Grammaire turque ou Méthode courte & facile pour Apprende la Langue turque. Avec Recueil de Noms, de Verbes, & des Manières de Parler les plus Nécessaires Savoir. Avec Plusieurs Dialogues familiers* (Kostantiniye, 1730)
9) *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* (Kostantiniye, 1144/1732)
10) *Füyûzât-ı Mıknâtısiyye* (Kostantiniye, 1144/1732)
11) *Kitâb-i Cihânnümâ li-Kâtip Çelebi* (Kostantiniye, 1145/1732)
12) *Takvîmü't-Tevârîh li-Kâtip Çelebi* (Kostantiniye, 1146/1733)
13) *Târîh-i Na'îmâ* (Kostantiniye, 1147/1734)
14) *Târîh-i Râşid Efendi* (Kostantiniye, 1153/1741); *Târîh-i Çelebizâde Efendi* (Kostantiniye, 1153/1741)
15) *Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-i Bosna* (Kostantiniye, 1154/1741)
16) *Lisânü'l-'Acem [Ferheng-i Şu'ûrî]* (Kostantiniye, 1155/1742)

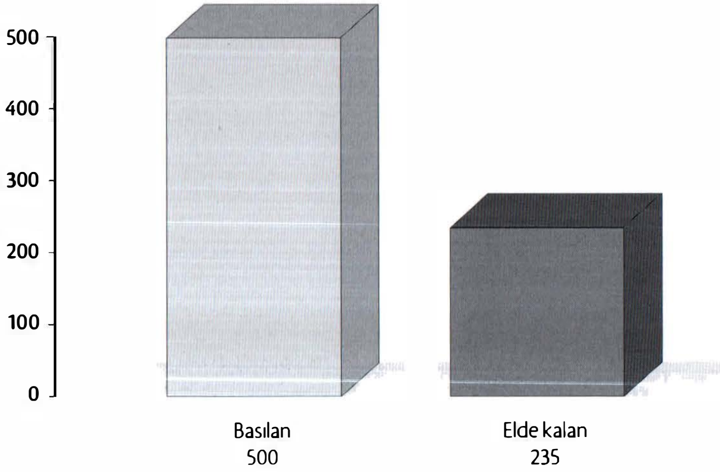
Şekil 3.1 Satış oranları: *Tercümetü's-Sihah-i Cevheri [Lugat-i Vankûlû]*, 1141/1729



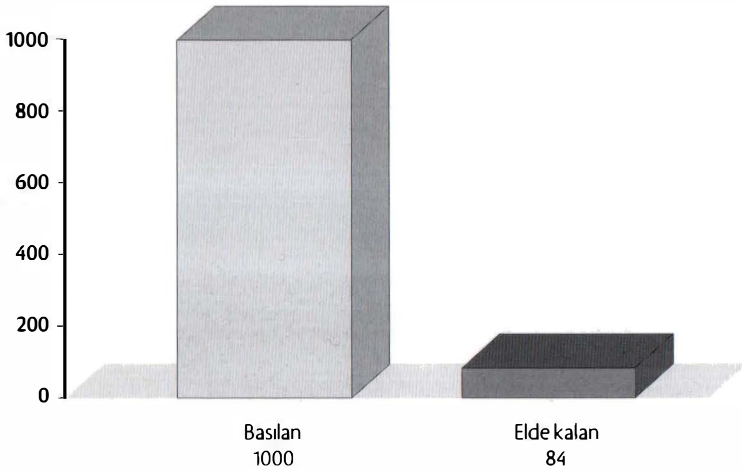
Şekil 3.2 Satış oranları: *Tuhfetü'l-Kibâr, Târih-i Seyyâh, Hindi'l-Garbî, Târîh-i Tîmûr, Târihü'l-Mısır*, 1141-42/1729-30



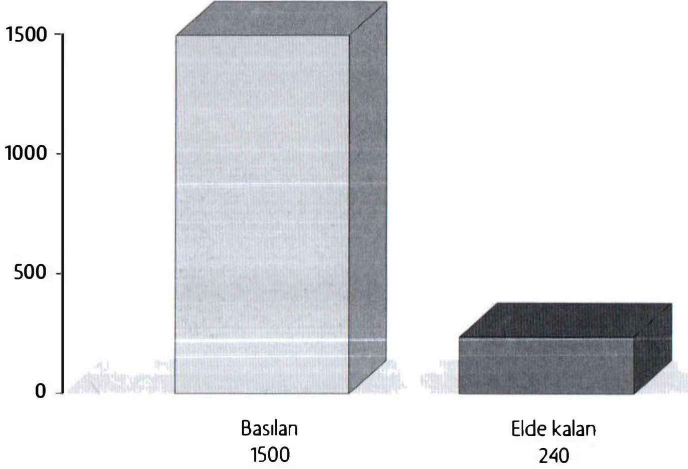
Şekil 3.3 Satış oranları: *Gülşen-i Hulefâ*, 1143/1730



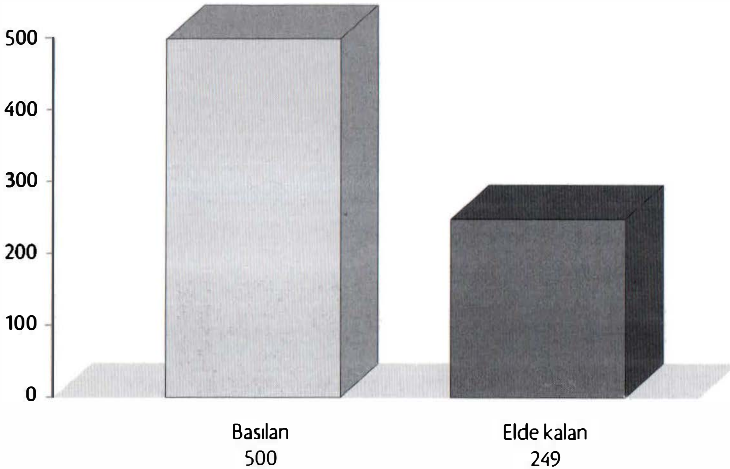
Şekil 3.4 Satış oranları: *Grammaire turque*, 1730



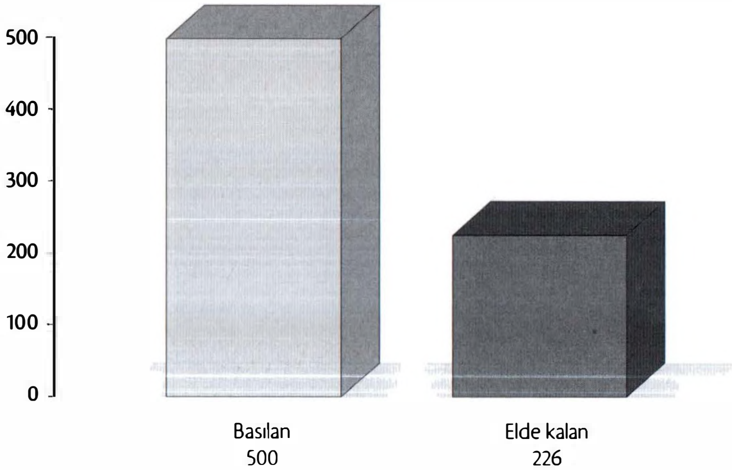
Şekil 3.5 Satış oranları: *Usûlü'l-Hikem, Miknâtisiyye*, 1144/1732; *Ahval-i Gazavât der Diyâr-i Bosna*, 1154/1741



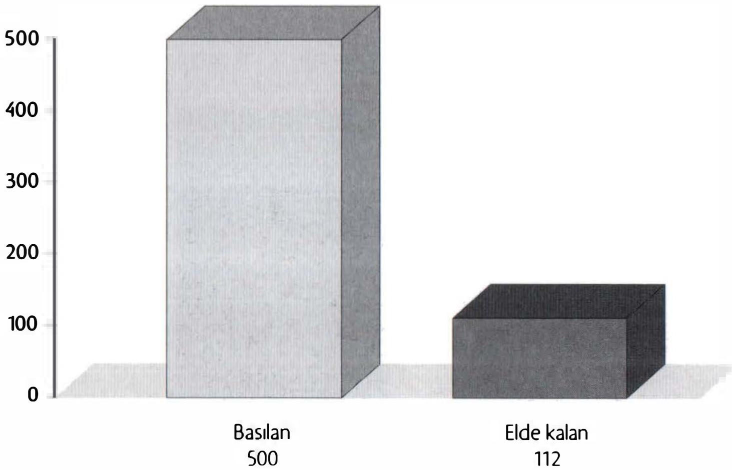
Şekil 3.6 Satış oranları: *Kitâb-ı Cihânnümâ*, 1145/1732



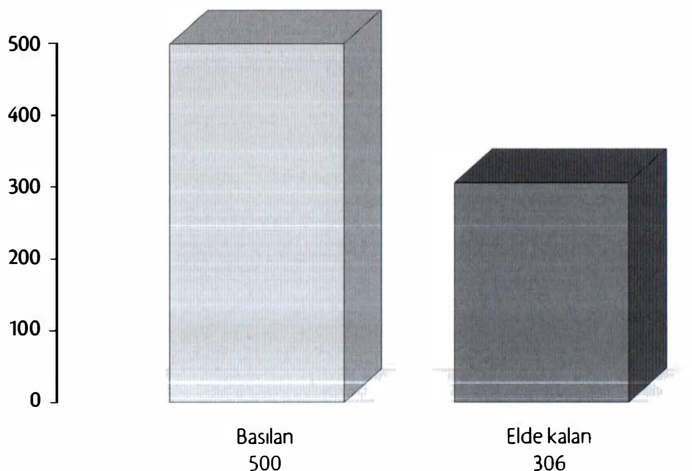
Şekil 3.7 Satış oranları: *Takvîmü't-Tevârîh*, 1146/1733



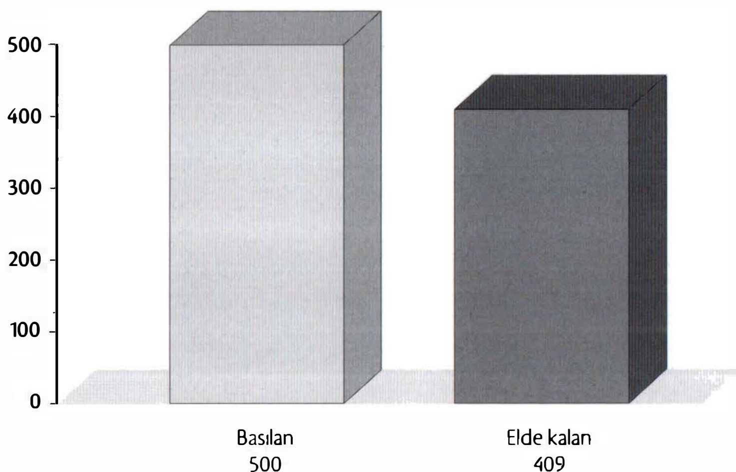
Şekil 3.8 Satış oranları: *Târîh-i Na'îmâ*, 1147/1734



Şekil 3.9 Satış oranları: *Târîh-i Râşid Efendi, Târîh-i Çelebizâde Efendi*, 1153/1741



Şekil 3.10 Satış oranları: *Ferheng-i Şu'ûrî*, 1155/1742



Tablo 3.1 Müteferrika matbaasının kitap satışları ve satış oranları

Kitap Adı	**Toplam Baskı**		**Kalan**	**Satılan**	**% Satılan**
Lugat-i Vânkûlu	500		1	499	99,8
Tuhfetü'l-Kibâr	1000	3700	1114	2586	69,9
Târîh-i Seyyâh	1200				
Hindi'l-Garbî	500				
Târîh-i Tîmûr	500				
Târîhü'l-Mısır	500				
Gülşen-i Hulefâ	500		235	265	53,0
Grammaire turque	1000		84	916	91,6
Usûlü'l-Hikem	500	1500	240	1260	84,0
Mıknâtısiyye	500				
Diyâr-i Bosna	[500]				
Takvîmü't-Tevârîh	500		226	274	54,8
Cihânnümâ	500		249	251	50,2
Târîh-i Naîʿmâ	500		112	388	77,6
Târîh-i Râşid / Çelebizâde	[500]		306	194	38,8
Ferheng-i Şuʿûrî	[500]		409	91	22,2
Toplam	9700		2976	6724	69,3

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Nahıl, Sünnet Törenleri ve Tiyatro Devlet*

BABAK RAHIMI

Osmanlı'yı konu alan *Formation of the Modern State* [Modern Devletin Doğası] adlı çığır açan eserinde Rifa'at Ali Abou-El-Haj, on yedinci yüzyılı, Osmanlı toplumunda ve devlet aygıtında yoğun ve çarpıcı bir sosyoekonomik ve politik değişimler dönemi olarak tanımlar. Böylesine köklü bir sosyopolitik dönüşüme giden bu yol ayrımını oluşturan, yazarın iddiasına göre, önceden Osmanlı devletinin kontrolünde olan yarı özel toprakların zengin ailelerin ve üst düzey devlet görevlilerinin mülkiyetine geçmesidir. Vergilendirmede yapılan değişiklikler on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda merkezi devlet adına vergi toplayan yarı özerk yönetici sınıfların oluşmasına ve imparatorluğun vilayetlerinde sürekli güç kazanmasına neden oldu. Büyük toprak parçalarının imparatorluk bölgelerindeki vilayet yetkililerine mülk olarak dağıtılmasıyla "yarı özerk yerel hanedanlar" oluştu ve devlet iktidarı merkezsizleşti.[1]

Daha da önemlisi, *Modern Devletin Doğası*'nda Abou-El-Haj, on yedinci yüzyıl Osmanlı toplumunda böylesine kapsamlı değişimlere neden olan başlıca toplumsal ve ekonomik çalkantıların aslında dahili veya içten

---

* Bu bölümün önceki taslaklarını okuyup eleştiren ve faydalı önerilerde bulunan Hassan Kayali, Dana Sajdi, Emma Swartz ve anonim hakeme teşekkürlerimi sunarım.

1 Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18.Yüzyıla Osmanlı İmpartorluğu*, çev. Canay Şahin, Oktay Özel (İstanbul: İmge Yayınları, 2000) s. 114.

gelen süreçlerin semptomları olduğunu gösterir.[2] On beşinci yüzyılda Fatih Sultan Mehmed yönetiminde doğan merkezileşmiş Osmanlı devleti gelirinin büyük kısmını reayadan alınan vergilerden elde ettiği için, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Osmanlı halkı neredeyse sürekli ayaklanma halindeydi. Devletin gelir elde etme biçimine içeriden gösterilen ve zaman zaman isyan dalgalarıyla sonuçlanan bu direnç, devletle toplum arasındaki ilişkilerde çok büyük değişikliklere yol açtı ve devletin kamu malını özelleştirmesi özellikle reayanın toprakla ilişkisini değiştirdi.[3]

Ariel Salzmann'ın, Osmanlı'nın on sekizinci yüzyıldaki politik ekonomisini ele aldığı eseri, çeşitli özelleştirme politikaları ve ademi merkezileştirme süreçleri sonucunda Osmanlı devletinin on sekizinci yüzyılda büyük bir yapısal dönüşüm geçirdiğini göstererek, yukarıdaki gözlemi destekler. On sekizinci yüzyıl öncesinde de iktidarın idari devrine dair örüntüler görülmekle birlikte, erken modern Osmanlı devletinin uzun vadeli kurumsal ademi merkezileşmesi, bir merkez ile pek çok çevresi arasındaki karmaşık toplumsal ve ekonomik ilişkiler ortamında, vilayetlerin güçlenmesine neden oldu; hakların ve resmi görevlerin dağıtıcısı olarak devletin merkezi önemini artırdı.

On sekizinci yüzyıl Osmanlı devletinin temel niteliklerinden biri, büyük oranda, özel sektörde dağılmış mülkler üzerinden gelir toplama eğilimdeki artış oldu. Osmanlı eşrafının üst tabakasının iktidar alanının genişlemesi ve yeni girişimler için devlet sermayesinin özelleştirilmesi ya da "malikâneleştirilmesi", devletin azalan otoritesini daha da ön plana çıkardı. Bu, "on sekizinci yüzyılın ilk üç çeyreğinde Osmanlı ekonomisinin bütün sektörlerindeki genişleme"yi belirgin hale getiren yeni devlet-toplum ilişkilerinin doğması anlamına geliyordu.[4]

---

2 Bu iddia, Suraiya Faroqhi'nin toprak kullanım hakkı düzenindeki değişimlerin dış güçlerin, tam olarak ifade edersek, dünya pazarı ağının Osmanlı ekonomisine uzanmasının bir ürünü olduğu şeklindeki savına ters düşer. Bkz. Faroqhi, *Towns and Townsmen.*

3 Bkz. İnalcık, "Military and fiscal transformations," s. 194.

4 Salzmann, "An ancien regime revisited," s. 405. Ayrıca bkz. Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State* (Leiden: E.J. Brill, 2004).

Abou-El-Haj ve Salzmann, on sekizinci yüzyılı Osmanlı toplumunun ekonomik ve toplumsal yaşamında çarpıcı değişimlerin meydana geldiği bir dönem olarak yeniden düşünmeye davet eder bizi. Her iki yazar da, daha büyük bir elitler arası siyasi mücadelenin ve otoritenin artan ademi merkezileşmesinin eşlik ettiği, Osmanlı elitinin dönüşümünün "toplumsal yapıda bir değişim" olarak değerlendirilebileceğini gösterir. Karşılaştırılabilir ve aynı şekilde ölçülebilir bir yaklaşım benimsendiğinde bu, (ağırlıklı olarak Avrupa'daki) diğer "erken modern" devlet inşası süreçlerinin ortak özelliklerini de öne çıkarır. Osmanlı devletinin on yedinci yüzyıldaki dönüşümü bu bakımdan, Osmanlı'nın toplumsal yapısında meydana gelen ve Batı Avrupa'dakine benzeyen değişimlerden kaynaklanmış kabul edilmelidir.

Okumakta olduğunuz bu tarihsel antropolojik çalışma da Osmanlı devletini erken modern dönemde başlayıp on sekizinci yüzyıla uzanan bir siyasi dönüşüm sürecinin parçası olarak ele alma daveti olarak görülebilir. Benim buradaki iddiam, bir dizi sosyoekonomik dönüşümün yanı sıra kendine has sosyokültürel değişimler de yaşandığıdır; bu dönüşümler Osmanlı devleti ile toplumu arasındaki ilişkilerde meydana gelen siyasi dönüşümde kritik bir uğrak oluşturmuştur. Bu dönüşüm, kültürel alanın bir parçası olan ritüeller üzerinden, bilhassa şehzade sünnet şenliklerini çevreleyen politik ritüellerin on altıncı yüzyıl sonu ile on sekizinci yüzyıl başı arasındaki gelişimi üzerinden gösterilecektir.

"Lale Devri" (1718-30) denen dönemde ritüellerin, iktidarın canlandırılışı ve temsil edilişi bakımından geçirdiği değişimleri gösteren bu kutlamalar büyük önem taşır. Bir ritüel nesnesi olan nahıla, yani şehzade sünneti sırasında yapılan halk ve saray şenliklerinde sergilenen ahşap direklere, odaklandığımızda 1720 sünnet kutlamaları, III. Ahmed yönetimindeki görkemli "tiyatro devlet" açısından önemli bir kültürel olaydı.[5] On sekizinci yüzyıl başında kullanılan nahıllar, devlet iktidarını dimdik, tüketilemez ve katı, diğer bir deyişle, daimi ve mutlak olarak cisimleştirip temsil eden bir ritüel türünün oluşumunun işareti oldu. 1582 sünnet törenlerinde açıkça görülen bereket ve tüketimin nahılla simgesel

5 "Tiyatro devlet"in bir tanımı için bkz. bir sonraki altbaşlık.

birlikteliği, 1720 merasimlerinde yerini devlet iktidarının artan ihtişamı ile toplumsal güçler, yani loncalar, arasındaki karşıtlığa bıraktı.

Yazının devamı üç kısma ayrıldı. İlkinde, Osmanlı sünnet törenlerinin tarihsel oluşumuna ve büyük simgesel anlam taşıyan bir ritüel nesnesi olarak nahılın evrimine odaklanıyorum. İkincisinde, konuya kavramsal açıdan yaklaşarak, nahılın sünnet merasimlerinin gövdesini oluşturan ritüellerdeki politik yerini ve önemini yorumlayarak inceliyorum. Hükümdarın bedeniyle yakın çağrışımlar uyandıran böyle bir bereket simgesinin devlet iktidarının temsilinde sağladığı çeşitli dramatik gösterilerin değerlendirilmesiyle yapılacak bu. Son olarak, devlet iktidarının kültürel yeniden üretiminin farklı bölge ve tarihlerdeki tören süreçlerinde sergilenen ortak özelliklerini vurgulamak amacıyla, Safevilerin Muharrem ritüelleri ile Osmanlı merasimlerinin karşılaştırmalı, teorik kısa bir incelemesini sunacağım.

Osmanlı Tiyatro Devleti ve Sünnet Törenleri

"Tiyatro devlet" ile, özellikle, ritüllerle iktidarı canlandırması ve temsil etmesi amaçlanan, icat edilmiş ya da yeniden yapılandırılmış bir merasimler grubunu kastediyorum. Bu türden politik ritüeller genellikle iktidarı dramatik şekillerde temsil etmekle kalmaz, söz konusu toplumda aslında olandan daha fazla uyum sergileyerek, otorite ve siyasi iktidardaki gerilimleri de gizler. Clifford Geertz, Bali'deki iktidar ritüelleriyle ilgili gözlemlerine dayanarak şöyle der: "Tiyatro devletin kendi kendini taklit eden dramaları nihayetinde ne yanılsama ne yalan, ne hokkabazlık ne masaldı. Ne ise oydu."[6]

Başka bir deyişle, ritüellerle canlandırılan simgeler, sosyal gerçekliği taklit etmekten çok, gösterilerdeki ritüel süreci vasıtasıyla ve imgelerin iktidar aşkına dramatik bir şekilde sergilenmesiyle kendilerini, simgesel özelliklerini yeniden üretirler. Tiyatro devlet, ebedi bir geçmişi ve sürekli bir geleceği olan daimi bir soyu, merasime katılan ve ölümsüz bir varlığın

---

6 Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Ninettenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980) s. 136.

üyeleri olan bireylerin yaşamlarını aşan bir şey olarak gösteren imgeler uyandıran simge, mit ve alegorileri tekrar tekrar canlandırır.

Erken modern Avrupa tarihinde tiyatro devletin oluşumuna en başta devletçilik örüntüleri eşlik etti. Monarşik otoritenin konsolidasyonunda artık sınırları daha kesin ve askeri açıdan tekelleşmiş süreçler işliyordu. Askeri teknolojilerdeki yeni gelişmeler savaşa hazırlanma ve savaşma şekillerini değiştirmekle kalmadı, devletlerin yönetiliş şekillerini de değiştirdi. Batı Avrupa'da "mutlakiyetçi devletler"in doğuşu, bölgesel sınırların entegrasyonunda (bölgeselleşme) tedrici bir artışı yansıtan örgütlü askeri kurumların yaygınlaşmasına ve onunla bağlantılı olarak, örgütlü şiddet tekelinin eşzamanlı genişlemesine işaret ediyordu.[7]

Savaş ve savaş hazırlığı, öncelikle, rakip imparatorluk-devletlerin arasında kalan yerleri hâkimiyet altına almak için askeri teknolojiler ve büyük ordular geliştirmeyi içeriyordu.[8] İkinci düzeyde, kraliyet saraylarının erilleşerek yarı feodalden bölgesel sınırları daha kesin olan devletler haline gelmesi, mutlakiyetçi bağımsız krallık anlayışını geliştirdiği için, kraliyet otoritesinin merkezileşmesinin ardından askeri baskının yayılması geliyordu.

On beşinci yüzyıl sonu ile on sekizinci yüzyıl arasında Osmanlı devleti Avrupa'daki diğer siyasi devletlerle (en çok Batı bölgelerindeki Fransa, İngiltere ve İspanya gibi ülkelerle) benzer bölgesel devletçilik özellikleri taşıyordu. Bu özelliklerden bazıları daha fazla bölgesel asimilasyon,

---

7 Max Weber'in tarifiyle, devlet inşası en başta devletin şiddet araçlarını ya da "verili bir bölgede meşru fiziksel kuvvet kullanma tekeli"ni eline almasını sağlayacak olan sürece bağlıdır. Weber, *'Politics as vocation', in From Max Weber: Essays in Sociology*, der. ve çev. H.H. Gerth ve C.W. Mills (Londra: Routledge, 1991) s. 78.

8 Bölgesel bir devlet genişlerken, baskı ve merkezileşme kurumları üzerindeki tekeli de büyür ve (yarı) özerk altgrupları iktidarı elinde tutma hakkından yoksun bırakma becerisi giderek artar. İşte bu kritik evrede devletin artan merkezileşmesiyle birlikte, savaş gibi devlet dışı şiddet biçimleri "gayri meşru" ve "suç" olarak kabul edilir. Bkz. Tilly, "War making and state making as organized crime," Evans, Rueschemeyer ve Skocpol (der.) *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge UP, 1985) s. 295-315.

vergilendirmede artışlar, askeri harcamaların artması, daha üstün askeri kuvvetler ve resmi yönetimin ve kurumların daha fazla düzenlenmesiydi. Bu devletlerle Osmanlı arasındaki ortak özelliklerden biri de, birbiriyle verimli bir şekilde etkileşime girebilen bireyler inşa etme ve istikrar kazandırma amacıyla kolektif kimlikler inşa etmek için kültürel stratejiler tasarlama, böylelikle devletin hegemonyası altında bölgesel sınırları belli, istikrarlı cemaatler yaratma ihtiyacıydı. Görkemli şenliklere katılan bireylerin zihinlerinde devlet iktidarına dair çözülmez imgeler uyandıran ve otorite iddialarını destekleyen incelikli politik merasimlerin yapılmaya başlanması ve şenliklerin sayısının artması erken modern dönemde bölgesel devletlerin ayrılmaz bir özelliği oldu.

Bu ritüeller, bir bakıma, bütün toplumsal tabakaları, farklı derecelerde ve diğer siyasi düzenlerden bağımsız bir şekilde de olsa içine alan bir doğrusal sıralama bilgisi de üretti. Devlet iktidarı, kişinin ve diğer katılımcıların burada ve şimdi yeryüzünde bulunan aşkın bir otoriteye boyun eğme deneyimlerini içeren otorite imgeleri ve simgesel canlandırmalar vasıtasıyla teyit edildi.

On altıncı yüzyıl ortasında Korkunç İvan döneminde Kremlin'de düzenlenen Palmiye Pazarı törenleri ve genç XIV. Louis'nin on yedinci yüzyıl ortasındaki taç giyme töreni, karnavalesk halk merasimleriyle saray törenlerinin tuhaf birlikteliği nedeniyle, tiyatro devlete ilginç örnekler oluşturur. Bu halk gösterileri, dini ya da siyasi şemalardan alınan canlı zihinsel imgeler ve duygusal simgeler üretmesi hedeflenen bir dizi görsel ve ikonografik duygu üretti. Bu duygular kolektif birleşme ve dayanışma hissini besledi ve bireyler aşkın bir ortak duygular ve idealler topluluğunun mevcudiyetini hayal edip deneyimlediler.

Bir karşılaştırma yapıldığında, Osmanlı sünnet düğünleri de erken modern tiyatro devletin gelişimine ilgi çekici bir örnek teşkil eder. On yedinci yüzyıl başında düzenlenen diğer Avrupa devlet törenlerinde—örneğin, Elizabeth dönemi kraliyet merasimlerinde, Ortaçağ kraliyet geleneklerine göre asilzadelerin krallığın dört yanını gezip "bir kaleden diğerine geçerek, tebaanın misafirperverliğinin tadını çıkarması ve iktidarlarını bütün ülkeye göstermesi"—olduğu gibi Osmanlı sünnet ritüelleri de geleceğin padişahı olan genç şehzadenin sünnetiyle padişahın kutsal

bedeninin simgesel bir kutlama nesnesi haline geldiği halka açık, gezici bir tiyatrodur.[9]

Günlerce süren—1365'te ve 1530 ile 1539 arasında on gün, 1675 ve 1720'de on beş gün süren, hatta 1582'de elli beş güne kadar çıkan—şenlik ve kutlamaların eşlik ettiği şehzade sünnet bayramları, şehzadeyle birlikte padişahın tebaasından yüzlerce erkek çocuğun da sünnet merasimiyle kutsandığı saygın etkinliklerdi. Bir sur emini tarafından yönetilen bu etkinlikler arasında kabul törenleri, çeşitli toplu ziyafetler, atletizm oyunları, temsili kale savaşları, fişek gösterileri veya kandillerle aydınlatılmış modellerin Haliç'ten suya bırakılması gibi su gösterileri bulunurdu. Mısır ve İranlı oyuncuların gelmesi; fil, zürafa gibi egzotik hayvanlarla yapılan gösteriler merasimlere daha kozmopolit bir hava katardı.[10]

Sünnet düğünlerinde başkent İstanbul meşale ve kandillerle aydınlatılır (buna donanma adı verilirdi); Topkapı Sarayı, Hipodrom ve Yalı Köşk gibi kamu binaları süslenir; çeşitli yabancı ve yerli devlet görevlileri için ziyafetler verilir; zengin ve gösterişli merasimler sırasında halkın da katılımıyla kurbanlar kesilirdi. Ejderha şeklindeki *tableaux vivant*'lar ve Boğaziçi'nde sergilenen at arabaları, bir sirk kurulması ve müzik icraları bu çarpıcı merasimlerin ilgi çekici özelliklerinden bazılarıydı.

Pek çok saray merasimi (özellikle de şehzadenin sünneti), padişahın İstanbul (1582) ve Edirne'deki (1674) saraylarının duvarları arasında gerçekleşirdi; başkentin tamamı ve (bazen) taşra şehirleri, çiftçilerle başlayıp meyhaneciler loncasıyla sona eren hiyerarşik bir düzende ilerleyen lonca

---

9 Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge UP, 1997) s. 245-6.

10 Blaise de Vigenere, "Les illustrations de Blaise de Vigenere Bourbonnois," Laonicus Chalkokondyles, *Histoires de la decadence de l'Empire grec et establissement de celuy des Turcs* (Paris: C. Sonnius, 1660) s. 265. Ayrıca bkz. Mehmed Arslan, "A great Ottoman festivity: circumcision feasts of Prince Mehmed III," Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oguz ve Osman Karatay (der) *The Turks* (6 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, 2002) cilt 3, s. 982 ["Osmanlı'da bir muhteşem şenlik: Şehzade Sultan Mehmet'in (III. Mehmet) sünnet düğünü," Güzel, Çiçek, Koca (der.) *Türkler* (21 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, 2002) cilt 11, s. 884].

ve zanaatçı alaylarına katılırdı.[11] Loncaların çoğu, iş başındaki cam üfleyicilerin çevrelediği bir cam fırını gibi, *tableaux vivant*'lar ve karmaşık aygıtlar hazırlardı.[12] Bazı lonca üyeleri zanaatçıların ürünlerini sergiler, daha sonra bu ürünler sarayın ya da ordunun tüketimine sunulurdu. Rum cemaatleri, dervişler ve çeşitli Sufi tarikatları gibi lonca dışı grupların loncaların yanında yürüyerek lonca alaylarına katılması, bu merasimlerin kentlerde görülen etnik-dini özelliğini vurgular.[13]

Loncalar, yaptıkları işleri ya da kullanılabilir ürünlerini at arabaları veya zanaatçıların omuzları üzerinde, hareketli bir sahnede sokak sokak gezdirerek teknik becerilerini sergilerdi.[14] Bazı lonca alaylarında şeyhler ve yeniçeri ağası gibi devlet görevlilerinin de geçide katılmasıyla, Suraiya Faroqhi'nin sözcükleriyle, büyük bir köşkten merasimleri izleyen "yüksek devlet görevlileri tarafından yönlendirilen Osmanlı toplumunun bütünü" resmedilirdi.[15] Loncaların katılımı büyük ölçüde, Osmanlı sünnet törenlerinin kentli boyutunu öne çıkarırdı; bu törenlerle, Osmanlı toplumunun bütün üyelerine, "en fakir işçilerin bile aidiyet ve tanınma duygusunu yaşayabilmesi için" saray tarafından finanse edilen resmi bir etkinliğe katılma fırsatı sunulurdu.[16]

Sahneden Sokağa: Politik Ritüelin 1582 ile 1720 Arasında Geçirdiği Dönüşüm

Sünnet kutlamalarını anlatan elyazmalarında, yani surnamelerde, en çok

---

11 Tek istisna, Sultan Mehmed'in iki oğlu Şehzade Bayezid ve Şehzade Mustafa'nın 1475'te Edirne yakınlarında bir adada gerçekleştirilen sünnetidir. Metin And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey* (Ankara: Forum Yayınları, 1963–64) s. 17.

12 Bu en çok 1582 merasimlerinde göze çarpar.

13 Mehmed Arslan, "Osmanlı'da bir muhteşem şenlik," s. 879-80.

14 Metin And, *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982).

15 Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, s. 172. [*Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, çev. Elif Kılıç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011) s. 210.]

16 Robert Elliott Stout, "The Sür-i Humâyun of Murad III: a study of Ottoman pageantry and entertainment" (Doktora Tezi, Ohio State University, 1966) s. 268.

da Vehbi (1720) ve Lokman (1582) tarafından kaleme alınan ve Topkapı Sarayı Müzesinde saklanan surnamelerde görüldüğü üzere, sünnet ritüelleri on altıncı yüzyıl sonu ile on sekizinci yüzyıl başı arasında büyük değişimler geçirdi.[17] Genel olarak, merasimlerin simgesel ve edimsel odağında önemli bir değişiklik meydana geldi: 1582'daki eksiksiz bir dramatik sahne gösterisi görünümünden, 1720'deki daha sokak odaklı karnavalesk geçit törenlerine doğru bir kayma yaşandı.

1582 Şenlikleri

1582'de Şehzade Mehmed'in sünneti için başkent İstanbul'da kutlanan merasimler, yüksekteki bir köşkten izlemekte olan padişahın huzurunda gerçekleştirilen çeşitli şenlikler ve alaylardan oluşuyordu. Etkinlikleri tarif eden surnamede, özenle hazırlanmış karmaşık araç gereçlerle birlikte, (en başta Safeviler olmak üzere) yabancı düşmanların gerçekçi, hayal ürünü ve bazen de komik temsillerinin geliştirilmesinden ve bir yeniçeri-sipahi çatışmasından bahsedilir.[18]

Osmanlı devletinin gücünü ve itibarını artırmak için daha önce görülmemiş şekillerde sahnelenen bir dizi dramatik gösteri, bilhassa 1530 ve 1539 sünnet törenlerinden itibaren, bu merasimlerin merkezini teşkil etti. III. Murad dönemindeki kutlamalarda yaşanan önemli bir gelişme, ritüeller boyunca düzenlenen gösterilerin sergilendiği bir tören *sahne*sinin kurulmasıydı. 1582 eğlencelerinin öncekilerden çok daha büyük bir ölçekte düzenlenmesinin başlıca nedeni, Osmanlı devletinin topraklarının genişlemesiydi. Bu şenliklerde devlet töreni bir tiyatro devlet olarak Osmanlı'nın

---

17 İlk resimli Surname, III. Murad'ın oğlu III. Mehmed onuruna düzenlediği 1582 sünnet şenlikleri için hazırlandı ve on altıncı yüzyıl sonlarında tamamlandı. Esin Atıl, "The story of an eighteenth-century Ottoman festival," *Muqarnas*, 10, 1993, s. 182. 1582 şenliği surnamesinin nerede olduğuyla ilgili bilgi için bkz. Derin Terzioğlu, "The imperial circumcision festival of 1582: an interpretation," *Muqarnas*, 12, 1995, s. 97 n.4.

18 Ayrıca bkz. Le Vigne de Pera (1909) "Letter from Constantinople ... to the English court," Arthur John Butler (der.) *Calendar of State Papers, Foreign Series of the Reign of Elizabeth* (Londra: HM Stationery Office, Mayıs-Aralık 1582) cilt 16, s. 177-8.

bölgesel gücünün genişleyişini göstermek üzere yapılandırılmıştı. Örneğin, Süleymaniye Camii'nin görkemli bir modelinin yapılıp ilk kez sergilenmesi ve İstanbul sokaklarında gezdirilmesi, binaların ve kamusal alanların modelleri vasıtasıyla Osmanlı'nın gücünün büyüklüğünü betimleyen büyüklük imgeleri ve simgelerinin artan önemini gösterir.[19]

Buna paralel olarak, zanaatçıların geçit törenleri ve lonca alayları da ilk kez 1582 merasimlerinde ortaya çıktı. Avrupalı bir gezginin anlattıklarına göre, esnaf alayları ve gösterileri ekseriya sabahları yapılırdı.[20] 150'nin üzerinde esnaf loncasının katıldığı merasimlerde pek çok gösteri sünnetten bir hafta önce sergilenir,[21] 22 günü boyunca devam eden esnaf alayları geniş bir izleyici kitlesi çekerdi. Padişah, halk tarafından daha çok beğenilmek için birbiriyle yarışarak geçitlerini daha gösterişli hale getirmeye çalışan loncalar arasındaki rekabeti izlemekten özellikle hoşlanırdı.[22]

Loncaların geçit alaylarının eğlencelerin gelişen bir özelliği olması, Osmanlı meslek ağlarının, ritüel devletin merasimini çevreleyen ve giderek daha görkemli hale gelen eğlencelerdeki artan mevcudiyetini vurgulamaktadır. Karnavalesk özelliklerde meydana gelen ve Derin Terzioğlu tarafından saptanan bu artış, hem on altıncı yüzyıl ortasındaki devlet inşasının Osmanlı toplumuna yayılışına hem kent loncalarındaki servet birikimine işaret etmektedir.[23]

Dolayısıyla, ritüellerin karnavalesk yanının en çok lonca alaylarında öne çıkması şaşırtıcı değildir. Bunun başlıca nedeni, merasimlerin, kar-

19 Gülru Necipoğlu, "Plans and models in 15th- and 16th-century Ottoman architectural practice," *Journal of the Society of Architectural Historians*, 45 (3) 1986, s. 224-43.

20 George Lebelski, "A true description of the magnificall tryumphes and pastimes," M. And, *A History of Theater and Popular Entertainment in Turkey*, Forum, 1963–64, s. 120.

21 *Sumame-i Humâyun*, 1582 merasimlerine katılan 148 loncanın listesini verir. Von Haunolth ise 179 (gösteri yapmayan) loncadan bahseder. Bkz. R.E. Stout, "The Sur-i Humâyun of Murad III," s. 248.

22 Mehmed Arslan, "Osmanlı'da bir muhteşem şenlik," s. 878.

23 Merasimlerin Bakhtin merkezli bir yorumu için bkz. Terzioğlu, "The imperial circumcision festivals of 1582."

gaşa sahneleri ve grotesk performanslar vasıtasıyla resmi kültüre meydan okunan "tersyüz olmuş bir dünya"nın belli özelliklerini kullanış şeklidir. Merasimlerin görkeminin ve karnavalesk özelliklerinin genişlemesi, Osmanlı toplumunun çeşitli kentli kesimlerinin ve elitlerin kendi toplumsal statülerini güçlendirmek ve ritüel alanında daha fazla otorite elde etmek için birbiriyle yarışması ve bazen de (örneğin sipahi–yeniçeri çarpışmalarında olduğu gibi) savaşması nedeniyle, 1582 merasimlerinde daha büyük bir karışıklık veya kargaşa potansiyeli ortaya koydu.

1720 Şenlikleri

En büyük iktidar gösterisini 1582 şenliklerinde sergileyen Osmanlı tiyatro devleti on yedinci yüzyıl sonunda ve on sekizinci yüzyılda estetik ihtişam ve özenle hazırlanan karmaşık araç gereçler konusunda bir dizi gelişme yaşadı.

İlk olarak, III. Ahmed'in üç oğlu onuruna düzenlenen 1720 şenlikleri, lonca alaylarına yer verme konusunda dikkate değer bir süreklilik sergiler. Bu durum, on sekizinci yüzyıl başında esnafla devlet arasında işleyen özerk kurumlar olarak loncaların önemini yansıtır. Loncaların geçit törenlerinde ne kadar önemli bir yer tuttuğu, 1675'te IV. Mehmed'in Edirne'de düzenlediği ve Evliya Çelebi'nin anlattığı sünnet ve düğün kutlamalarında da görülebilir. Çelebi'ye göre, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında yapılan merasimler, esnaftan olmayan kadın ve erkeklerin katılımı önceki şenliklerde görülmedik bir orana ulaşmış görünse de, loncaların hâkimiyeti altındaydı.[24]

1720 şenliklerinde düzenlenen ve başını kuyumcu, demirci, dokumacı ve serasercilerin çektiği lonca geçit törenleri, 1582 kutlamalarındaki gibi merkezi bir sahne alanı bulunmadığından, birden fazla merkezde yapıldı.[25] Sokaklarda düzenlenen geçit törenleri artıp, Hipodrom gibi geniş kamusal

---

24 Bkz. Evliya Çelebi, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*, çev. Ritter Joseph von Hammer (2 cilt, New York: Johnson Reprint Corp, 1896) cilt 1, s. 119.

25 Terzioğlu, "The imperial circumcision festival of 1582," s. 89. 1720 lonca alayları için bkz. Esin Atıl, *Levni and the Surname*, İstanbul: Koçbank, 1999, s. 144.

alanlarda düzenlenen gösteriler (merasimlerin önemli bir özelliği olmayı sürdürmekle birlikte) yavaş yavaş azalınca, 1720 şenlikleri izleyicilerin ve göstericilerin toplandığı, kaynaştığı ve eğlencenin, şamatanın tadını çıkardığı birçok merkezde düzenlendi. Esnaf merasimlerinde kullanılan ve 1582 şenliklerinde neredeyse hiç görülmeyen, özenle hazırlanmış teşhir ve imgelerin 1720 merasimlerinde lonca geçit törenlerinin bir uzantısı olarak arttığı görülebilir. Örneğin 1720'de İstanbul esnafının yaptığı üç boyutlu bir hamam modelinin sergilenmesi, ritüellerdeki bu dramatik yapının gelişimini gösterir.[26] Kuyumcu esnafını temsilen sorguç adı verilen altın türban süslerinin ve mücevherlerin, bitpazarı tacirlerini temsilen kahve kavrulan büyük fırınların at arabalarıyla gezdirilerek sergilenmesi, Osmanlı merasimlerinin gövdesini oluşturan ritüellerde görkemin ve egzotiğin rolünü vurgular.[27] Bu tip teatral teknikler aynı zamanda merasimlerin dramatik görkeminde meydana gelen ve sonuç olarak Osmanlı tiyatro devletinin katılaşıp güçlendiğini gösteren büyük bir gelişmeye de işaret eder.

1720 şenliklerinde cezalandırma gösterilerinin ortaya çıkması, piyasadaki çalkantıların ve kentli kesimlerin merasimlerin organizasyonuna müdahalesinin devletin kaygılarını artırdığı izlenimini verir. 1720 merasimlerinde öne çıkan, devletin, loncaları doğrudan doğruya karşısına alarak, piyasa düzenlemelerini ihlal eden esnafı cezalandırması teması, imparatorluğun büyük oranda loncalarca temsil edilen kentli kesiminin artan gücünün devlet açısından daha büyük bir tehdit haline geldiğini gösterir.[28] Ayrıca, başında dini önderlerin ya da şeyhlerin bulunduğu loncaların 1720 şenliklerinde yer almaması, ki on dördüncü yüzyıl Anadolu kent örgütlenmeleri olan Ahi ocaklarının ortak bir özelliği başlarında birer şeyh bulunmasıydı, piyasayla kent örgütleri arasında varsayılan, dini inanç ve devlet kontrolünden bağımsız ilişkiyi gösterir.[29]

---

26 And, *Osmanlı Şenliklerinde*, s. 111 n.26.

27 Atıl, *Levni and the Surname*, s. 148-9.

28 Bkz. D. Terzioğlu, "The imperial circumcision festival of 1582," s. 91.

29 Bu en çok, on yedinci yüzyıl Kahire ve İstanbulu'nda görülürdü. Bu şehirlerde loncalar, üyeleri hangi dinden olursa olsun, aynı pazarda aynı işleri yapardı.

1582 ve 1720 Şenliklerinde Nahıl

Osmanlı sünnet törenlerinin merkezinde yer alan ritüel nesnesi nahıl, gerçek ya da yapma çiçekler veya meyve ya da şekerleme gibi yenebilir nesnelerle süslenen piramit şeklinde büyük bir ahşap direktir. Nahıl, bir alayın başında taşınır; daha sonra bu alaydan birkaç yeniçeri, nahılı sünnet edilecek şehzadenin yanına yerleştirirdi. Nahıl alayları genellikle tatlı ve şerbet dağıtılması gibi tüketimle ilişkili çeşitli etkinliklerle birlikte ilerler, bazen sünnet edilecek şehzade ve hanedan üyeleri adına kesilmek üzere kurbanlık bir hayvan getirilirdi. Nahıl yapmak için "kâğıt, ısınma ve döküm ocak için odun kömürü, keten kumaş, söğüt dalından sopa, çiçek saksısı, tahta kova" gerekirdi.[30] Nahılın ana simgesel yapısını ise flamalar, rengârenk çiçekler, meyveler ve geceleri yakılan mumlardan oluşan süsler teşkil ederdi.[31] On sekizinci yüzyılda nahıl yapımı daha pahalı bir iş haline geldiyse de bu süsleme şekilleri on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar nahıl törenlerinin değişmez simgesel özelliği oldu.

Nahıl ismi, Arapçada hurma ağacı anlamına gelir. Örneğin, peygamberin sevgili torunu Hüseyin'in şehit olması anısına düzenlenen Muharrem törenlerinde *nahl* (nahıl sözcüğünün Arapçası), Kerbela düzlüklerinde şehit olan yüce imam ve çocuklarının simgesel tabutunu temsil eder. Hüseyin'in saygınlığını ve cesaretini tasvir eden bu simgesel eser, bir erkek figürünün gençliğini, verdiği savaşı ve sonunda hak yolunda şehit oluşunu sergiler ve şahadetini temsil eder.[32]

Osmanlı sünnet ritüellerinde nahıl doğumu, yaşamın tomurcuklanmasını, doğurganlığı ve yenilenmeyi simgeler. Osmanlı Türklerinin düğünlerde ve sünnet merasimlerinde kullandığı simgesel bir nesnedir. İslam dünyasının

---

Suraiya Faroqhi, "Krizler ve Değişim 1590-1699," Halil İnalcik ve Donald Quataert (der.) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1600-1914*, çev. Ayşe Berktay (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004) s. 713.

30 Faroqhi, *Osmanlıda Kültür ve Gündelik Yaşam*, s. 205.

31 Mehmed Arslan, "Osmanlı'da bir muhteşem şenlik," s. 878.

32 *Nahl* üzerine bir inceleme için bkz. Frank J. Korom, *Hosay Trinidad: Muharram Performances in an Indo-Caribbean Diaspora* (Philadelphia: Pennsylvania UP, 200), s. 46-7.

Türk olmayan bölgelerinde—en azından Türk boyları ortaçağda İslam dünyasına göçene kadar—görülmeyen Orta Asya animistik dini pratiklerine dayandığı düşünülen nahıllar, erkek gücünü temsil eder; ya da von Hammer-Purgstall'ın tarifiyle, "erkeklik gücü ve doğurganlık simgeleri" dir.[33] Nahıl Osmanlı toplumunda çok büyük bir kültürel öneme sahiptir. Popüler bir simgesel sanat eseri olan nahılın yapımında uzmanlaşmış olan ayrı bir lonca, bazen ancak yüzlerce kölenin taşıyabileceği büyüklükte nahıllar yapmıştır.

Balmumu ve tellerden oluşan nahıl, taze çiçekler ve filizlenmiş yeşil yapraklarla kaplanırdı. Ayrıca, dimdik duran bir yaşama gücü simgesinde cisimleştirilen, doğal cinsel kudretin yenilenmesini ve bereketi temsil eden türlü kuş, bitki ve hayvan simgeleriyle süslenirdi.[34]

Sünnet törenlerinin tarihsel gelişimi boyunca nahıl çoğu zaman sarayın duvarları arasında hareketsiz konumda kaldı. Örneğin, nahılların sayısının ve boyutlarının önceki şenlikleri aştığı 1582 merasiminde, piramit şeklindeki bu yapılar Eski Saray'da tutuldu ve daha sonra tersane köleleri ve 80 yeniçeri tarafından dışarı taşınarak şehzade alayındaki yerini aldı.[35] 1720 şenliklerindeyse nahıllar, nahıl ağası tarafından, merasimler başlamadan dokuz gün önce, Eski Saray'da hazırlandı.[36] Yine merasimlerin önemli bir özelliği olan şeker bahçelerinin ve Eski Saray'daki çiçek süslemelerinin de, Levni'nin *Surname*'sinde çizildiği üzere, sarayın özel muhafız birlikleri tarafından korunduğu anlaşılır. Simgesel olarak, sünnet edilecek dört şehzadeyi temsil eden dört nahıl, şehirden (kirliliğin ve sıradan insanların alanı) uzakta, dik konumda ve sarayda (saflık ve yaşama gücü alanında) korunur vaziyettedir.

Daha sonra nahıllar saraydan çıkarılır ve Tersane Ocağı tarafından gezici platformlar üzerinde müzik eşliğinde taşınarak şehrin sokaklarında gezdirilir.[37] Sur Emini Halil Efendi ve tersane ağası, nahıl ağasının

---

33 Stout, "The Sur-i Humayun of Murad III," s. 83.

34 Agy., s. 99.

35 Mehmed Arslan, "Osmanlı'da bir muhteşem şenlik," s. 878.

36 Vehbi'nin *Surmame*'sinde gösterilmiştir. Bkz. Esin Atıl, "The story of an eighteenth-century Ottoman festival," *Muqarnas*, 10, s. 186, Şekil 2.

37 Atıl, *Levni and the Surname*, s. 134-5.

önünde yürür.[38] Nahıllar cadde ve sokaklardan geçirilirken, devasa platformları yapan marangozlar, nahılı taşıyanların geçişini engelleyebilecek bütün kamusal yapıları yıkarlar; sünnet edilecek şehzadeyi temsil eden bu ritüel nesnelerinin mutlak kudretini adeta törensel bir şekilde vurgular.[39] Eğlencelerin sonuna doğru, şehzadeler sünnet edildikten sonra nahıllar, sultanlık alanındaki sabit konumlarına geri dönecekleri saraya geri götürülür.[40]

Nahılın yapımında ve gelişiminde meydana gelmiş önemli bir değişim, bu ritüel nesnesini süslemede kullanılan tüketim maddelerinde görülebilir. 1582 şenliklerinde nahıl kısmen renklendirilmiş balmumu süslerden, kısmen de şekerden yapılırdı. 1720'de bu uygulama devam etti; fakat nahılı süslemede kullanılan şeker artık başka süslerle karıştırılıyor, bu da onu zehirli ve yenemez hale getiriyordu. Faroqhi'nin açıkladığı gibi "on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar şekerin pahalı ve az bulunan bir madde olduğu düşünülürse, bu tür süslerde sadece görünümün söz konusu olduğu da anlaşılır."[41] Ne var ki, yine de bu muhtemel görünmemektedir; zira Faroqhi'nin de haklı olarak belirttiği gibi, süsleri renklendirmede kullanılan maddelerin çoğu zehirli olduğundan bunları yemek mümkün değildir.

Geçit töreni sonunda kalabalığa dağıtılan yenebilir şekerlerle süslenen nahılın bir ritüel tüketim nesnesi olduğu 1582 öncesi şenliklerden farklı olarak, on sekizinci yüzyılda nahıl yenemez maddelerden yapılmıştır. Aslında on sekizinci yüzyılda nahıl süslemeler açısından daha az teferruatlı, sahip olduğu görkem açısından daha basit hale geldi, zira yenemez olduğu açık olan altın ve gümüşten yapılmaya başlandı. Nahılın yapımında açık bir ilerlemeydi bu: Nahıl, törensel tüketim için yapılan bir ritüel nesnesi olmaktan çıkıp, temaşa amacıyla geçit törenlerinde sergilenen teatral bir nesneye dönüşmüştü.

---

38 Agy., s. 136.

39 Faroqhi, *Osmanlıda Kültür ve Gündelik Yaşam*, s. 210.

40 1582 geçit törenlerinde beş büyük nahıl şehirde bir hafta gezdirildikten sonra saraya geri götürülmüştür.

41 Agy. s. 205.

Bu dönüşümün nedeni neydi? Nahılın yenebilir olmaktan çıkıp, yenemeyen bir süs nesnesine dönüşmesi, şehzade sünnet merasimlerinde meydana gelen değişim bağlamında ne anlama gelir? Hangi politik simgesel anlamlar taşır? Sünnet ritüelinin simgesel nüvesinde meydana gelen bu dönüşüm on yedinci yüzyıl sonu, on sekizinci yüzyıl başı Osmanlı tiyatro devletindeki değişimlere nasıl ışık tutar?

Kutsamadan Dayanışmaya: Şehzade Sünnet Ritüellerinin Simgeci Bir Yorumu

Mary Douglas yiyeceklerle ilgili tabuların ilginç bir incelemesini yaptığı *Purity and Danger* [Saflık ve Tehlike] adlı eserinde kirlilik üzerine odaklanır.[42] Dini simgelerin bir kimlik duygusu sağladığını, komünal bir dayanışma duygusu yarattığını iddia eder. Bunu sağlayan, gündelik yaşamdaki kolektif davranışın somut yönleriyle ilişkili simgesel ve performatif etkinliklerin canlandırılması, belirli bir kolektif gruba kimin girebileceğini belirleyen ve bu süreçte diğerlerini dışarıda bırakan hayati öneme sahip sınır çizgilerinin çekilmesidir. Bunlardan en temel ve önemli olanı, komünal tüketim edimi, gıda üretim, hazırlama ve tüketim kültürüdür.

Douglas'a göre, gıda tüketiminin yasaklanması doğrudan doğruya manevi kirlilikle bağlantılıdır; manevi saflık, kimlik ve saflığı tanımlayan toplumsal sınırlarla bağlantılı bir simgeler, fikirler ve değerler sisteminden ayrı anlaşılamaz. Saflık, bu bakımdan, algılanan tek ve evrensel bir varoluş düzenini sağlayabilecek bir şeyin özelliği olarak tanımlanabilir. Bu algılanan tutarlılık düzenini bozan her şey onunla ihtilaf halindedir ve bu yüzden, en iyi "kir" (tabu) formunda cisimleştirilen kirliliğe, safsızlığa neden olur; düzen kozmosunda ait olduğu kategorinin şart koşulan gereklerini karşılayan nesne ya da varlıklarsa saf ve manen temiz sınıfına alınır.

Orta Asya'nın (animizm ve şamanizme dayanan) kültürel pratikleri ile İran Mezopotamyası'nın (İslami) kültürel pratiklerinden özellikleri bir araya getiren Osmanlı sünnet törenleri, padişah olacak şehzadenin güzelce

---

42 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1966).

süslenmiş ahşap bir direk, yani nahıl formunda simgelenen bedeninin, özellikle de en kutsal erkeklik varlığının, fallusunun halka sergilenmesi vasıtasıyla gerçekleştirilen büyüleyici bir kutsama ve saflık üretimi ve yeniden üretimi örneğidir. Etnografik kanıtlardan yoksun olsak da Osmanlı sünnetlerinde kullanılan nahılın sünnet edilmemiş fallusu temsil ettiği iddia edilebilir. Zira, şeker bahçelerinin de kurulduğu Eski Saray'da geçit törenleri başladığında, genç şehzadenin ritüel sünnet öncesi saflığını ve yaşamı yenileyen üreme gücünü temsil eden hayvan ve bitkilerle ve şekerle güzelce süslenen nahıl dik pozisyonda tutulur.

Değinmek istediğim ilk nokta, Eski Saray'daki etkinlikte kullanılan simgelerin bazı açılardan bir bağlangıç sürecine işaret ettiğidir: Şehzadenin simgelenen (sünnetsiz) fallusu bir iktidar kaynağı olma potansiyeline sahip olmakla birlikte padişahlık gücünden ve cinsel kudretten yoksundur; sünnetsiz genç şehzadenin iktidarının, onu ergin bir padişaha dönüştürecek bir geçiş ayini olan kutsal sünnet töreni vasıtasıyla kuvveden fiile geçirilmesi gerekir. Dört nahılın saray muhafızlarınca korumasının nedeni de bu şekilde açıklanabilir. Nahılların korunmasının sebebi, padişahın cinsel kudretinin simgesinin gerçek bir tehdit altında olması değildir, zira padişahın sarayındaki ahşap direklerin saray dışından gelecek bir tehlike altında olduğunu düşünmek zor. Görünen o ki bu koruma aslında simgesel nedenlerle sağlanmaktadır.

Şehzade kaçınılmaz sünnetini beklerken muhafızlar nahılları, gelecekteki padişahın en saf ve en hayati parçasını korur. Nahılın korunması, padişah soyunun doğaüstü gücünün doğa âlemine galip geleceği vaadine işaret eder. Galibiyet ise nahılı süsleyen doğal ürünlerin (şeker ve sergilenen simgesel hayvan figürleri) tüketimiyle simgelenir. Dahası, nahılların saklandığı ve genç şehzadenin annesi valide sultanın etki alanı olan fiziksel ev alanı (saray-ı hümayun) ile ahşap direklerin sarayın dışındaki sokaklarda gezdirilmesiyle dış dünyaya (kentsel mekânlara) doğru gerçekleştirilecek bir yolculuk beklentisi arasında çarpıcı bir zamansal bağlantı bulunur.

1582'de de olduğu gibi, nahıllar merasimin başlamasına dokuz gün kala saraydan çıkarılır. Bu dönemde erkek hanedan figürünün ev yaşamının geçtiği saraydan kamusal sivil alana gerçekleştireceği yolculuk için hazırlanan ritüel nesneleri, hem yiyecek hem süsleme aracı olarak kullanılan

şekerlerle güzelleştirilir. Başlangıçtaki ritüeller, genç şehzadenin kadınların dünyasından alınıp, halkın alanı olan dış dünyaya çıkarılması için yapılan bir dizi törensel hazırlık içerir. Dış dünyada cerrah kanlı sünnet işlemini gerçekleştirdikten sonra şehzade kutsal hükümdarlık alanının gücünü başkalarıyla paylaşmak zorunda olacaktır. Saray-ı hümayun ile kamusal alan arasındaki bağlantı sünnet ritüellerinde pek çok açıdan büyük önem taşıyor görünür, çünkü Osmanlı halkının, genç şehzadenin ana soyundan gelen yaşama gücü alanından eril cinsel kudret alanına geçişinin ve ilk kutsanışının parçası olmasını mümkün kılar.

Genel olarak, Eski Saray aynı zamanda padişah soyunun otorite alanını temsil eder. Nahılda şeker kullanılması, (yine bir saflık ritüeli olan) düğün merasimlerinde de olduğu gibi, sadece bir bayramı simgelemekle kalmaz; aynı zamanda hareketsiz konumuyla da genç şehzadenin atalarının, yani önceki padişahların ruhlarının yaşadığı ve kendileriyle dış dünyadaki halk arasındaki sınırı korumayı sürdürdüğü Eski Saray'ın hükümdar atalardan gelen dayanıklılığını gösteren bir tür performatif saflık ritüelini temsil eder. Padişahın ve atalarının kutsal alanı olan Osmanlı sarayınca kutsanma umudunu halka veren, gelecekteki padişahın nahılda cisimleşen saflık ve iktidarının birleşimidir. Nahıl alayları biçimindeki eğlenceler sadece büyük esrime gösterileriyle sahnelenen bir maskeli balo olarak görülemez. Bunlar aynı zamanda toplumun sünnet vasıtasıyla atalar tarafından kutsanışının bir kutlamasıdır.

Ecdat sembolizmi sünnet töreninde çok önemli bir rol oynar. Bunun nedeni, ecdadın, burada ve şimdinin ötesine geçen aşkın bir güç olması, toplumsal birimin bütününü göstermesidir. Hareketsiz ve dik konumda tasvir edilen nahıl, hayatta olan genç şehzadeyle atalarının simgesel birliğinden fazlasını temsil eder. Biyolojik yaşın büyümesiyle gelen kuşak değişimi, saray dışında yaşayanlar da dahil aynı soy grubundan olan herkese özdeş bir kutsama transferi sağlar. İşte bu anlamda, kısmen anneden gelen kişisel yaşama gücünü temsil eden Eski Saray, şehzadenin erginliğe ve padişahlık gücüne ulaşması için terk edilmelidir. İçeriden (evden) dış (kamusal) dünyaya bu önemli geçişin sağlanması için bunun yapılması gerekir. Şehzade dışarıda halkın kişilerüstü dünyasına katılarak cinsel kudrete erişip olgunlaşacaktır. Padişah soyunun sünnet edilmeyi

bekleyen şehzade üzerindeki otoritesinin bir kaynağı olarak anne-baba himayesi, ev alanına özgüdür.

Murad'ın oğlu Mehmed'in 1582'de yapılan sünnet kutlamasındaki sıra dışı bir ritüelin Joseph von Hammer-Purgstall tarafından yapılan aşağıdaki tarifi, Eski Saray'ın ecdada dair muğlak doğasını vurgulamaktadır:

> Sokollu'nun dul eşinin müzisyenleri bir tür mitolojik pandomim sergilediler; kiralık bir katil büyük zil, lavta ve keman armonisi eşliğinde Küpid kılığındaki ufak bir çocuğa yaklaştı, önce övgülerle, sonra zorla onu teslim almaya çalıştı. Fakat o anda müdahale eden Diana'nın perilerinden biri ya da bir amazon gibi eli mızraklı bir genç kız, küstah saldırganı uzaklaştırarak çocuğu kurtardı.[43]

Bir kadın koruyucunun genç bir çocuğu ani bir tehditten koruyup kurtardığı bu performatif gösteri, törenler sırasında padişah soyunun Eski Saray'da yerleşmiş otoritesinin önemli taşıyıcıları kabul edilen, şehzadenin kadın muhafızlarının otoritesinin altını çizer.[44] Bu dramatik temsilin şehzadenin halası İsmihan Sultan tarafından sahneletilmiş olması, kamusal yaşama ilk adımını atacak olan şehzadenin koruyucuları olarak saraylı büyük hanımların şenliklerin tertiplenmesinde özel bir rol oynadığını göstermektedir. Hanedan yaşamının annelikle ilgili özniteliği, sonunda sünnet gerçekleşip genç şehzadenin sünnet derisi annesine altın bir tabakta sunulduğunda pekiştirilmiş olur.[45] Sünnet derisi şehzadenin yaşamında yeni bir başlangıcı temsil eder; şehzadenin bedeninden bir parça, henüz

---

43 Aktaran, Peirce, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktay Mirzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010) s. 266. Bkz. Joseph von Hammer- Purgstall, *Histoire de l'Empire ottoman depuis son origine jusqu'a nos jours* (18 cilt, Paris: Bellizard, Barthes, Dufour et Lowell, 1835–37) cilt 7, s. 157.

44 Peirce'in belirttiği gibi, bu dramatik temsil "Orta Asya'nın Dede Korkut masallarının olaylarını hatırlatır. Osmanlıların iyi bildiği bu masallarda kadınlar, özellikle anneler, savunmasız delikanlıları kurtarmak için silaha sarılırlar." Peirce, *Harem-i Hümayun,* s. 266-7.

45 Agy., s. 267.

başlamamış yaşamını temsil eden cansız sünnet derisi, muhafız anneye, yani valide sultana verilir.

Douglas'ın tanımladığı saflık ve tehlike hipotezi şehzade sünnet ritüllerine uygulandığında nahıl simgesel bir kutsama edimi olarak görülebilir. Bununla kastettiğim şey, padişahın bedeninin saflığını en basit ve temel şekilde—hoş ve tatlı, bir güç kaynağı—cisimleştiren bu piramidimsi ritüel nesnesinin, padişahın soyundan gelen otoritesinin ezeli-ebedi ruhunu, ki bu ruhu şehzadenin annesi ve babası da paylaşır, halkın cismani dünyasına bağladığıdır. Sembolik olarak padişahın erkek vücudunun temel organını temsil eden nahıl, toplumun erkek yöneticisinin yiğitliğini simgeler.

Sünnet şenlikleriyle nasıl ideoloji üretildiği, Victor Turner'ın ritüel sürecini incelediği ünlü eserinde gösterilmiştir. Ancak Turner, benim buradaki yorumundan farklı sonuçlara ulaşır. Yazara göre, bir geçiş ritüleli yapıdan anti-yapıya, sonra tekrar yapıya giden bir hareket ya da süreç olarak görülebilir. Anti-yapı ya da *liminal,* "ikisinin ortası", bir geçiş ayininde hem saflık hem cismanilik yönlerini içeren tanımlanamaz bir orta aşamayı ifade eder. Yapı, ritüel süreci başladığında, öznel bir dönüşüm sürecinden geçen bir birey ya da topluluğun düzenli fakat henüz edimselleşmemiş kimliğini ifade eder. Liminalden yapıya hareket, toplumu daha gelişmiş bir şekilde düzenlemeye yarayan bir örgütlenme, hiyerarşi, rütbeler ve makamlar sistemini pekiştirir. Bir ritüel sürecinin son noktası, o halde, bir toplumun iktidar yapısının ve verili bir topluluğun ideallerinin yeniden onaylanmasıdır.[46]

Elde etnografik verilerin ve metinsel kanıtların bulunmaması törenlerdeki sıralamayı burada ayrıntılı bir şekilde ele almamıza izin vermese de, bu törenlerin burada kısaca söz etmek istediğim üç yönü var. İlk olarak, daha önce değindiğim gibi, nahılın Eski Saray'daki hareketsiz konumu, padişahın en saf, dokunulmamış (sünnetsiz) haldeki fallusunun yaklaşan törenler için kurulup hazırlandığı (hatta korunduğu) yapı evresinin bir aracı kabul edilebilir. İkincisi, merasimlerin toplam süresine, (hem 1582'de hem 1720'de) bir hafta süren bir nahıl alayı da dahildir. Bu dönemin büyük

---

46 Bkz. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (New York: Aldine, 1995).

kısmı, ritüele katılanların topluluğun devamlılığını törenlerle kutladığı bir kutsama edimi olarak görülebilir. Fallik benzeri şekliyle müstakbel padişahın iktidarını gösteren ve cinsel kudret vaat eden nahıl, başkentin şenlik alanlarında ve sokaklarında sergilenip gezdirilirken insanlar onun varlığını karnaval eğlenceleriyle kutlayarak bağırlarına basarlar.

Üçüncü ve son evre, süper-yapı aşaması, nahılın geçit törenlerinin başladığı yerden tekrar saraya getirildiği dönemi kapsar. Padişahın nahılda cisimleşen erkeklik iktidarıyla kutsanmış bir topluluğun, henüz sünnet edilmemiş bir şehzadenin varlığından tekrar mutluluk duyabileceği ve yeni bir padişahın oluşumuna simgesel olarak katılabileceği bir eve dönüş anını ifade eder. Nahılın sokaklarda gezdirilirken bir yandan da tüketilmesi, padişahın bedeninin en kutsanmış ve temel formdaki temsilinin geçit törenleri sırasında topluluk tarafından paylaşılabildiğini, topluluğun diğer üyeleri tarafından tüketilebildiğini (içselleştirilebildiğini) göstermek içindir. Bu aynı zamanda, Osmanlı toplumunu ayakta tutan daimi bir kurumsal yapının unsurlarının padişahın bedeninde cisimleştirilmesi sayesinde kutsal yaşama gücünün topluluğun diğer üyelerine, padişahın tebasına ve sarayın üst tabakasına aktarılabildiğine de işaret eder.

Biri içe, diğeri dışa doğru bir hareket içeren bu iki yönlü süreç (hem 1582 hem 1720 merasimlerinde açıkça görüldüğü gibi) son bir şiddet olayıyla; şehzadenin, annesinin yönetimi ve kontrolü altındaki doğal alanda, ev alanında, yani saray-ı hümayunda sünnet edilmesiyle doruğa çıkar. İslam öncesi bir kurum olmakla birlikte sünnet ritülleri İslam tarihi boyunca ya bir gencin arınmasını simgelemek için ya da bir geçiş ayini olarak, bir inananlar topluluğuna kabul için yapılmıştır.[47] Erişkinliğe, beden, daha da önemlisi, bedenin doğurganlıkla ilişkili ve en "özel" parçası üzerinde bir şiddet uygulanarak, erkeklerde fallusun sünnet derisinin ve kızlarda ise genital organın bir kısmının veya tamamının kesilmesiyle ulaşılır.

Arnold van Gennep'in açıkladığı gibi, sünnet törenleriyle düğün merasimleri arasındaki çarpıcı benzerliğin nedeni, sünnet ritüellerinin doğurganlıkla ilgili özellikleridir. Nahılın 1539 şenliklerinde olduğu gibi her iki merasimde de kullanılması, iki geçiş ayininin de seyrinde doğurganlık

---

47 Bkz. *Encyclopedia of Islam*, "Khitan."

ve biyolojik üremeye güçlü bir simgesel atıf olduğu izlenimini verir.[48] Bu yüzden sünnet Osmanlılar için aynı zamanda bir doğruganlık töreniydi; yaşamın yeniden doğuşu ve tekrar canlanmaya dair imalar taşıyordu ve "ruhun birleşmesi" açısından, bir yenilenme hadisesiydi.[49]

Merasimin çarpıcı bir özelliği, şehzadeyle birlikte sıradan (halktan) erkek çocukların sünnet edilmesidir ve bu aynı zamanda performansın halk açısından önemini de göstermektedir. Bu toplu sünnet padişahın ve oğullarının, oğlan çocuklarında kişileştirilen (gelecekteki) Osmanlı toplumuyla birliğini vurgular. Bu birlik, komünal dayanışmayı olumlamaya ve tek vücut haline gelmiş bir halk yaratmaya yönelik bir geçiş ayiniyle elde edilir. Politik, bu ritüellerde, simgesel bir kolektif şiddet eyleminin (halka açık toplu sünnet) gerçekleştirildiği bir tür ritüel sürecini vurgular.

Nahılın en büyüleyici simgesel özelliği, fallik nesneyi süslemek için hayvan ve çiçeklerin kullanılmasıdır. Hayvan ve çiçeklerin simgesel kullanımı genç şehzadenin cinsel kudretinin göstergesidir; cinsel kudret sünnetle birlikte gelişir, deyim yerindeyse, yeni, daha büyük bir yaşama gücüne ulaşır. Bu tür doğal nesnelerin simge olarak kullanılması ritüellerde büyük önem taşır, zira genç şehzadeye vaat edilen ve toplum tarafından paylaşılan doğaüstü cinsel kudretin güçlenmesi için doğal yaşama gücünün simgesel olarak fethedilmesini vurgular.

1582'de Osmanlı İmparatorluğu'nun önde gelenlerine gönderilen ve şiirsel bir dille genç şehzadeyi bir "gonca" olarak tanımlayan resmi davetiyede bu simgelerin nasıl bir önem taşıdığını görmek mükün. Örneğin davetiyenin aşağıdaki kısmını ele alalım:

> Tevkıy'-ı ref'î-ı hümâyûn ve yerlîg-ı belîg-ı meserret-makrûn vârid olıcak malüm ola ki: âmme-i ebnâ-i ümmet-i âlî-nehmet ve kâffe-i evlâd-i

---

48 Şehzade Bayezid ve Şehzade Cihangir onuruna düzenlenen sünnet töreni 11 Kasım 1539'da, Süleyman'ın kızı Mihrimah ile Sadrazam Rüstem Paşa'nın düğünüyle birlikte kutlanmıştır. Bkz. Esin Atıl, *Suleymanname: The Illustrated History of Suleyman the Magnificent* (Washington: National Art Gallery and H.N. Abrams, 1986) s. 179.

49 Stout, "The Sur-i Hümâyun of Murad III," s. 70.

millet-i meâlî-mahmidet, hususâ ferzendân-i selâtıyn-i gerdun-rütbet ve şehzâdegân-i havâkıyn-i hılâfet-menzilet, server-i mihter-i cümle-i enbiyâ, imam-i heme-i mürselin-ü asfiyâ (sallalellâhü aleyhi ve alâ alih-in-nücebâ mâdâmet-il-ardu ve dâret-is-semâ) hazretlerinin sünnet-i seniyyelerine ve âdet-i hasenelerine mütabeat vâcib mesâbesinde müsbet idüğin (vettabiû millete ebîküm İbrahîme hüve semmâküm-ül-müslimin) fermân-i saâdet-rehîn-i hikmet-karin müsted'âsınca muayyen ve mukarrer bilmeleriyle, inşaeilâh-ül-melik-ül-gaffâr, mâsadak-ı naas-ı kerîm-i (fenzurü ilâ asâr) yani gelecek nevbohâr-i cennet-disâr-i nüzhet-şiârda ferzend-i ızzetmend-i kâmkâr-ü saadet-yâr, şehzade-i kâmbin-ü hılâfetgirdâr, nevr-i pürnûr-i riyâz-ı madelet-ü kâmranı, gonce-i bağçe-i saltanat-ü bahtiyârî, dürr-i şâhvâr-i sadef-i zemîn-ü zaman, neyyir-i tâbdâr-i felek-i emn-ü ermân, mahz-ı lûtf-ül-lah-il-vehâb-il-men-nân, semiyy-i hazret-i habib i yezdan oğlum Mehemed hân-ın (enbeteh-üllâhü nebâten hasenen ve ergedehü liveresat-il-mülki mülki müstahsinen) hâlâ nihâl-i bimisâl-i kameti, bâg-u râg-ı devlet-ü nebâhatte serv-i seref-raz ve şahzâr-i nabl-i hılkati, bûstan-i gîtî-sitan-i ızzet-ü celâdette engüşt-nimây-i ashâb-ı kadr-ü imtiyaz olub gülbün-i zât-i sütûde sıfâtımın gonce-i mutarrâsı, ki menbet-i devha-i saadet-i cihan-sâye ve menşe-i samere-i şecere-i hılâfet-i ma'delet-pîrâyedir, dest-i bâğban-i sünnetle büirîde ve kat'-ı tig-ı istirahatle çide vü pîçîde kılınması vacîbât-i dîn-ü devlet ve mühimmat-i ümür-i şerîatten bilinib, cem'iyyeti sûr-i sürûr-amiz-i hüsrevâne ve zıyâfet-i hıtân-ı rahat-resân-i pâdişâhâmesine ferag-ı bâl ve şâdümani-i benkemâl ile tasmim ve niyet kılınmıştır.[50]

---

50 Hilmi Uran, *Üçüncü Sultan Mehmed'in Sünnet Düğünü*, 1941, s. 55-7. [Padişahın yüce buyruğu ile duyurulur ki: Mutluluk sağlayan padişahın oğlu, hilafetin bahtiyar şehzadesi, mutluluk bahçelerinin nuru, saltanat bahçesinin goncası, yeryüzünün en kıymetli incisi, lütfu ve ihsanı bol, Allah'ın sevgilisi olan peygamber efendimizin adaşı, devlet kudretinin cihanı zapteden bahçesinde benzerlerinden üstün yaradılışa ve parmakla gösterilecek ayrıcalığa sahip, övgüyü hakkedecek güzellikteki sıfatımın taze goncası ve hilafet ağacının tek meyvesi olan oğlum Mehmed Han'ın; gelecek ilkbaharda, peygamberlerin en değerlisi yüce peygamberimizin sünnetine uyarak; din, devlet ve şeriatın emirlerinden bilindiği için sünnet edilmesine ve hükümdara yakışır şekilde bir düğün yapılarak ziyafet verilmesine büyük bir mutlulukla karar verilmiştir—sadeleştirme için Dilek Koçak'a teşekkürler.]

Yukarıdaki mektupta incelemeye değer iki belirgin fikir var. İlk olarak ve en önemlisi "gonca" ifadesinin metaforik kullanımı net bir şekilde genç şehzadenin doğuştan gelen saflığını simgeler; sünnet etmekteki amaç, şehzadenin "bâg ü râg-ı devletü nebahatte"ki [devlet onurunun güzel bahçesindeki] saflığının saltanat "bağçe"si (padişah soyunun otoritesi) için güçlendirilmesi veya daha da arındırılmasıdır. Başka bir deyişle, genç şehzade olgunlaşıp büyürken asil kanından gelen saflığın güvence altına alınabilmesi için bir "bâğban" gerekir. İkinci olarak, sünnet ediminin bu yeni bitkiye [çide vü pîçî] yöneltilmesi ise "şecere-i hilafet" (hilafet ağacı) ile betimlenen doğurganlığın kazanılmasıyla cinsel kudretin yenilenmesini simgeler.

Burada kutsama ile üreme birbirinden ayrılmaz bir ikilidir. Buna uygun olarak, doğal nesnelerin metaforik kullanımı, törenlerin tarif ediliş şekli açısından büyük önem taşır; çünkü bu nesneler genç şehzadeye vaat edilen doğaüstü korumanın padişahlık soyunun ileriki nesillere aktarılmasını sağlamasıyla egemenliğin genişlemesi için gereken doğal yaşama gücünün simgesel olarak bedene bürünmesini vurgular. Padişahın cinsel kudretinin simgesel ritüel uzantısı burada merkezi bir yer teşkil eder.

Fakat bu simgesel ritüel özellik, on altıncı yüzyıl sonu ile on sekizinci yüzyıl başı arasında büyük bir dönüşüm geçirmiş görünür. Daha önce belirttiğim gibi, 1582 törenlerinin nahılları büyük olasılıkla, en başta şeker ve meyveler kullanılarak, halkın tüketebileceği yenebilir nesnelerden yapılmıştı. Ben bunun, imparatorluğun tebaalarının padişahın bedeninin ahşap bir direk formunda simgelenen kişisel bir parçasını tüketerek onun yaşama gücünü paylaşabildiği Osmanlı tiyatro devletinin ilk oluşumunu gün ışığına çıkardığını iddia ettim. 1720'deki nahıllar ise tüketilemez bileşenlerden yapılmış görünüyor. Benim savım, bu durumun, Osmanlı tiyatro devletinin, padişahın oğlunun ve nahılla simgelenen bedeninin halktan ayrı tutulmasını gerektiren kişilerüstü bir merasimler repertuarını içerir hale geldiğinin kanıtı olduğuydu. Her ne kadar sokaklarda gezdirilse ve bu durum henüz sünnet edilmemiş şehzadede beden bulan iktidarın olumlanmasını simgelese de, 1720 şenliklerindeki nahıllar topluluktan, kent alanından ayrı, yenemez ve kesin olarak saraya aitti.

On sekizinci yüzyıl başı törenlerinde lonca alaylarının boy göstermeye devam etmesiyle birlikte büyük ihtimalle Osmanlı toplumunun artan

otoritesi de bu ritüel simgesel gelişime katkıda bulunmuştur. Genel olarak, on sekizinci yüzyıl törenleri, bir saltanat devleti ritüelinde toplumun otoritesini temsil eden lonca alaylarının bulunduğu bir ortamda daha fazla devlet ihtişamı içeren politik bir ritüeli temsil eder. 1720 törenlerinde, Osmanlı toplumunun güçlü bir toplumsal kesimi olan loncalarla yan yana sokaklarda gezdirilen nahıllar, padişahın iktidarının simgesel yorumlanışıdır.

Özenle hazırlanmış nahılların daha sade, altın ve gümüşten yapılma nesnelere dönüşmesiyle, devlet iktidarını loncaların gösteri yarışmalarındaki toplumsal performanslardan farklı olarak performatif bir şekilde dramatize eden bir ritüel süreci olan şehzade sünnet geçitleri, Osmanlı tiyatro devletinin giderek kişilerüstü hale gelişini yansıtır. Şehzade sünnet ritüellerinin on sekizinci yüzyıl sonundan başlayarak on dokuzuncu yüzyıl boyunca popülerliğini ne ölçüde yitirdiği açık değil, ama önceki yüzyıllarda sahip olduğu önemi yitirdiği kesin. Yine de, genel olarak, devlet otoritesini ve toplumsal dayanışmayı olumlamak için iktidarın hem *canlandırılıp* hem *temsil* edildiği simgesel ritüel aracı nahıl üzerinden Osmanlı tarihinin devlet ve kolektif kimlik oluşturma süreçlerinde önemli değişiklikler meydana geldiği iddia edilebilir.

Osmanlı ve Safevi Tiyatro Devletleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Not

Abou-El-Haj'ın isabetli bir şekilde önerdiği gibi, Osmanı devleti ve toplumunun benzersiz olduğu düşüncesini alt etmek için başka tarihlerle karşılaştırmalı bir inceleme yapmak büyük önem taşıyor. Erken modern dönemde Avrupa'da mutlakiyetçi krallıkların yükselişi önemli bir karşılaştırma noktası temin etse de, Osmanlı'nın doğu komşusu ve Müslüman bir imparatorluk olan Safevi devletinin on yedinci yüzyıldaki gelişimi ciddi bir karşılaştırmalı analizi hak etmektedir.

Örneğin Muhammed'in aziz torunu Hüseyin'in 680 yılında Kerbela çölünde şehit olması anısına düzenlenen Muharrem ritüellerini ele alalım. Dövünme ve yas törenleri içeren çeşitli ritüellerden oluşan bu anma merasimleri, on altıncı yüzyılda Safevilerin kontrolünde olan İran'da hızla yayılmaya başladı. Şah İsmail'in (1501–24) 1501'de İmami Şiiliği İran'ın resmi dini ilan etmesiyle yeni rejim, John R. Perry'nin deyişiyle,

"bir devlet kültünün bölgeselleşmesi"ni sağlamak üzere sistematik bir girişim başlattı.[51] Şehitlik simgeleri ve savaşçı bir dayanıklılık *ethos*u etrafına inşa edilen ritüellerin devlet himayesinde gerçekleştirilmesi köklü dönüşümler başlatarak toplu yürüyüşün yeni bir boyutu olan *şebihi* ortaya çıkardı.[52] Siyasi iktidarın kamusal bir temsili olarak Muharrem törenleri, Safevi devletinin Şah Tahmasb (1524–76) yönetiminde genişlemesiyle on altıncı yüzyıl ortalarına doğru giderek gelişti, karmaşıklaştı. Törenler bu dönemde devletle ilişkili hale gelerek on yedinci yüzyıl başları Safevi tiyatro devletini şekillendirdi.

Törenlerdeki en ilginç gelişme, on yedinci yüzyıl başında devletin deve kurban etme ritüellerini başlatmasıdır. Bu ritüeller törensel bir geçit içerirdi: Bir deve dokuz gün boyunca şehirde gezdirilir, sonra şehir dışına götürülüp kurban edilirdi. Toplu yürüyüş, şahın ve devlet adamlarının huzurunda ve doğrudan katılımıyla gerçekleştirilir. Törenler, kentli dini cemiyetlerin savaş gösterisi ritüelleriyle son bulur. Bu halka açık gösterilerde kazanan cemiyet, devenin başını İsfahan'ın merkezinde bulunan ve avlanan bütün hayvanların kafataslarının yüksek bir kule oluşturacak şekilde konulduğu bir tören alanı olan Kafatası Kulesi'ne yerleştirir.

Başka bir yerde de iddia ettiğim gibi bu geçitler üç aşamalı bir ritüeli oluşturur: kutsallık alanından (şehir) başlayan alegorik bir av oyunu; şahın deveyle simgelenen kaybedilmiş saflığı ve yine devede beden bulan kirliliğe karşı şiddetli bir saldırı ve nihayet, saldırganlık ve savaşın baş göstermesiyle hayali bir düşmanın (en başta Osmanlılar gelir) yenilgiye uğratılmasını temsilen hayvanın kesilip tüketilmesi. Zaman ve mekân boyutlarındaki gelişim açısından bakıldığında kurban etme ritüelleri

51 John. R. Perry, "Toward a theory of Iranian urban moieties: the Haydariyyah and Ni'matiyyah revisited," *Iranian Studies,* 32, 1999, s. 70.

52 Bu "çarpıcı değişim" aslında Safevi yönetiminde geçen iki yüz yıllık süre içinde gerçekleşti. Toplu yürüyüş boyutu, Calmard ve Chelkowski'nin şu sözlerini yankılar: "Safevilerin Muharrem törenleri bir tür politik yurtseverlik olaylarıydı. Ritüellerin sadece dini ibadet olma niteliğinin ötesine geçmesini sağlayan, merasimlerin politik ihtişamı ve resmi görkemiydi." Bkz. Peter J. Chelkowski, "Ta'ziyeh: indigenous avant-garde theatre of Iran," Peter J. Chelkowski (der.) *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran* (New York: New York UP, 1979) s. 2.

önemli politik simgeleri açığa çıkarır. Ritüel tüketim performansı vasıtasıyla katılımcılar terk edilmiş bir yaşama gücünü yeniden kazanır ve bu uygulama nihayetinde aşkın bir varlık olarak devletin ölümsüzlüğünü olumlar. [53]

Peki, nahılın Osmanlı sünnet törenlerindeki gelişimiyle Safevilerin deve kurban etme ritüellerindeki kültürel pratiklerini nasıl kıyaslayabiliriz? Bu iki ritüelde büyüleyici bir ortak simgesel öğe var. Safevilerin Muharrem törenlerindeki deve ritüellerinde, kurban edilen hayvanın eti cemiyetler tarafından ritüele uygun şekilde tüketilir. Bu, şahın kutsal canlılığının topluluğun (erkek ve kadın) üyelerine dağıtılmasının bir göstergesidir. Deve hem şahı (ritüel sürecinin ilk safhasında) hem de en başta Özbekler ve Osmanlılar olmak üzere hayali bir düşmanı temsil eder (ritüel sürecinin ikinci ve son sahfasında). Son aşamada devenin kesilip tüketilmesi, düşman karşısında elde edilen kesin zaferi bildirir. Osmanlı sünnet ritüellerinde ise nahıl Osmanlı'nın (hükümdarlığın) otoritesini en saf biçiminde temsil eder. Nahılı süsleyen şeker ve meyvelerin tüketilmesi, padişahın yaşama gücünün topluluğun (çoğunlukla erkek) üyelerince içselleştirilmesini simgeler. Nahıl, tıpkı deve gibi, hükümdarın kutsallığını en cismani özellikleriyle görünür hale getirir: padişahın fallusu (nahıl örneğinde), şahın gelini (kurban edilen deve örneğinde).

Aynı zamanda her iki merasim de devlet iktidarının tüketim ritüelleri ve bereket simgeleriyle nasıl törensel bir şekilde sergilenebileceğini gösterir. Bir bakıma, nahıl gibi devenin de bir bereket simgesi olduğunu belirtmek bu noktada ilgi çekicidir. Aradaki tek fark, Osmanlı sünnet şenliklerindeki ritüel nesnesi nahıl saflığını korumakla kalmayıp, saraya döndüğünde arındırıcı ve yenileyici gücünü de artırıken, Safevi Muharrem merasimlerinde kullanılan dişi devenin şehirden (İsfahan) ayrılarak bir kirlenme sürecinden geçmesidir.

Buradaki en önemli mesele, on altıncı yüzyıl sonu ile on sekizinci yüzyıl başı arasında Osmanlı ve Safevi tiyatro devletilerinin üretiminde ritüelin nasıl merkezi bir rol oynamış olduğudur. Her iki devlette de, hü-

53 Bkz. Babak Rahimi, "The Safavid camel sacrifice rituals," *Iranian Studies*, 37 (3) 2004, s. 451-78.

kümdarlığın otoritesi güçlenip toplumun kentli kesimlerinden koptukça, iktidar da farklı simgesel ritüel araçlarıyla temsil edilip canlandırılmaya başlanır. Osmanlı sünnet törenlerinde ve Safevi Muharrem ritüellerinde kullanılan simgelerin dramatize ediliş şeklindeki dönüşüm, iki bölgesel devletin on yedinci yüzyıl sonu ve on sekizinci yüzyılda artan teatral yönünü belirgin hale getirmektedir.

Sonuç

Sünnet ritüelleriyle ilgili yukarıdaki yorumların amacı, Osmanlı devlet iktidarının karmaşık bir kültürel pratikler grubunda nasıl genişlediğini göstermektir. Nahılın on altıncı yüzyıl sonundan on sekizinci yüzyıl başına kadarki gelişimi, yenebilir bir ritüel nesnesiyken yenemez hale gelerek geçirdiği simgesel dönüşümde açıkça görülen bu genişlemeyi vurgulamaktadır. Ben bunun Osmanlı devletiyle toplumu arasındaki ilişkilerde meydana gelen değişimleri vurguladığını; 1720 merasimlerinde nahıl yapımında kullanılan yenemez malzemelerin miktarındaki artışın, lonca kesimi tarafından temsil edilen Osmanlı toplumu ile sultanlık tiyatro devleti arasında bir ayrılmayı simgelediğini iddia ettim. On sekizinci yüzyıl, simgesel repertuarlarını yenebilir tezahürüyle dramatize eden ve merasimler boyunca hükümdarlığın iktidarının kent halkından simgesel olarak ayrılması üzerinden, iktidarın temsilinin güçlendirilmesine vasıta olan Osmanlı tiyatro devletinin konsolidasyonuna işaret eder.

Buna dayanarak ben de, geniş bir kuramsal ifadeyle, saray sünnet merasimlerine odaklanarak, ritüel drama ve törensel performansın devlet ve toplum ilişkilerinin üretiminde (ve yeniden üretiminde) nasıl temel bir kültürel alan olarak görülebileceğini göstermeyi amaçladım. Tarih düzeyinde, erken modern Osmanlı devlet inşası incelenirken, iktidarın azami derecede temsil edilip karmaşık simgesel şekillerde canlandırıldığı ritüellerdeki dönüşümlerin de incelenmesi gerektiğini vurguladım. Sonuç olarak, on sekizinci yüzyıl başı sünnet ritüelleri, sivil toplumsal yaşamın koşuşturması içinde devlet iktidarının ritüel açısından genişlemesiyle Osmanlı tiyatro devletinin dikkate değer bir dönüşüm geçirdiğini göstermektedir.

On Sekizinci Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri*

ALİ ÇAKSU

Son yıllarda Osmanlı kahvehaneleri ve yeniçeri kurumlarına büyük ilgi gösterildiği halde, bildiğimiz kadarıyla, tek başına yeniçeri kahvehanelerini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır.[1] Her iki kurumun Osmanlı

---

* Makalenin hazırlanması aşamasındaki katkılarından dolayı Dana Sajdi'ye teşekkür ederim. [Yazarın kendi çevirisi olan bu makale daha önce şu kitapta yayımlanmıştır: Ahmet Yaşar (der.) *Osmanlı Kahvehanleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009).]

1 Kahvehane hakkındaki bazı çalışmalar için bkz. Hélène Desmet-Grégoire ve François Georgeon (der.) *Cafés d'Orient revisités* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique Editions, 1997); Burçak Evren, *Eski İstanbul'da Kahvehaneler* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1996); Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1985); Ekrem Işın, "Bir içecekten daha fazla: kahve ve kahvehanelerin toplumsal tarihi" ("More than a beverage: a social history of coffee and coffeehouses"), Selahattin Özpalabıyıklar (der.) *Tanede Saklı Keyif, Kahve* (*Coffee, Pleasures Hidden in a Bean*) (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2001) s. 10-43; Cengiz Kırlı, "The struggle over space: coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780–1845" (doktora tezi, State University of New York, Binghamton, 2000); Cengiz Kırlı, "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol," *Toplum ve Bilim*, 83, 2000, s. 58-79; Cengiz Kırlı, "İstanbul: Bir Büyük Kahvehane," *İstanbul Dergisi*, 47, 2003, s. 75-8; ve Ahmet Yaşar, "The coffeehouses in early modern Istanbul: public space, sociability and surveillance" (yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2003). Yeniçeriler hakkındaki bazı çalışmalar için bkz. *Encyclopedia of Islam*, "Yeni Çeri;" Godfrey Goodwin, *The Janissaries* (Londra: Saqi Books 1997); Cemal Kafadar, "Yeniçeri–Esnaf relations: solidarity and conflict" (yüksek lisans tezi, McGill

tarihindeki önemi—imparatorluğun askeri ve siyasi hayatında yeniçerilerin, kamu ve kültür hayatında ise kahvehanenin yeri—göz önüne alındığında, yeniçeri kahvehanesinin Osmanlı tarihinin incelenmeyi bekleyen mühim bir unsuru olduğu aşikârdır. Biri askeri, diğeri ise öncelikle sivil bir nitelik taşıyan yeniçeri ve kahvehane kurumlarının bir çatışma ortamında değil de, aksine birbirlerini tamamlayan ve destekleyen bir tarzda bir araya geldiklerini görmek oldukça ilginçtir.

Bu makale, yeniçerilerin kahvehane kurumunu kullanması ve kahvehanenin bu askeri grup için oynadığı roller hakkında bir giriş çalışmasıdır. Yeniçeri kahvehanesi eğlence, dedikodu, siyasi tartışmalar, edebiyat sohbetleri ve musiki icrası gibi sivil kahvehanelerde yer alan alışılmış türden faaliyetlerin ötesinde, emniyeti sağlama, haraç alma, tekke görevi görme ve hatta koğuş olarak kullanılma gibi birbiriyle bağdaşmaz görünen başka faaliyetlere de evsahipliği yapmıştır. İstanbul'daki çok sayıdaki kahvehanenin önemli bir kısmını yeniçerilerin işlettiği dikkate alınırsa, yeniçerilerin kullanımına bakmadan kahvehanenin rolünü anlamak pek mümkün değildir; aynı şekilde, en önemli uğrak ve mekânlarından biri olan kahvehaneyi incelemeden de son dönemlerinde yeniçerileri anlamak imkânsızdır.[2] Bu çalışmamızın nihai olmadığını belirtiyor ve bu önemli konuda yeni çalışmaların ortaya çıkmasına katkıda bulunmasını ümit ediyoruz.

University, 1981); Cemal Kafadar, "On the purity and corruption of the Janissaries," *Turkish Studies Association Bulletin*, 15, 1991, s. 27-9; ve A. Raymond, *Le Caire des Janissaires: l'apogée de la ville ottomane sous Abd al-Rahman Kathuda* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique Editions, 1995). Yeniçeri kahvehanelerine kısaca değinen çalışmalar şunlardır: Işın, "More than a beverage," s. 33–5; Kırlı, "The struggle over space," s. 112-30, Kırlı, "İstanbul," s. 76; Kırlı, "Kahvehaneler ve Hafiyeler," s. 67-8; Reşad Ekrem Koçu, *Yeniçeriler* (İstanbul: Koçu Yayınları, 1964) s. 296-9; ve Yaşar, "The coffeehouses in early modern Istanbul," s. 61–7.

2 Kırlı'nın on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki kahvehaneler hakkında sağladığı istatistiklere göre, İstanbul'daki her yedi veya sekiz dükkândan biri kahvehaneydi. Çoğu küçük işletme olan kahvehanelerin büyük çoğunluğu Müslümanlara aitti. Her dört Müslüman esnaftan biri kahvehane çalıştırıyordu ve kahvehane işleten Müslümanların önemli bir kısmının Yeniçeri Ocağıyla alakası vardı. Bkz. Kırlı, "İstanbul," s. 75-6. Yeniçerilerin kahvehane işindeki bu ezici hâkimiyeti için bkz. Kırlı, "The struggle over space," 112vd.

Yeniçeri kahvehanesinin çeşitli fonksiyonlarını ele almadan önce, bir zamanlar müthiş askeri yetenek, disiplin ve teşkilatları ile meşhur olan bu seçkin birliklerin nasıl olup da kahvehane işletme gibi dünyevi ve sıradan bir işle uğraşmaya başladıklarını göstermek için, erken modern dönemde yeniçerilerin kısa bir tarihini göreceğiz.

Sayılarının azlığına rağmen yeniçeriler uzunca bir süre Osmanlı İmparatorluğu'nun silahlı kuvvetlerinin belkemiğini oluşturdular.[3] Disiplin, yetenek ve katkıları ile, hem Osmanlı hem de Avrupa tarihinde unutulmaz bir iz bıraktılar.[4] Genelde köle kökenli olan yeniçerilerin çoğu imparatorluğun gayri Müslim tebaası içinden küçük yaşlarda devşirme sistemi ile toplandı. Bunlar şehir halkından uzakta tutulup Türkçe, İslam dini ve savaş sanatı konusunda özel eğitim aldılar. Yeniçeriler ocaklarının başı sayılan sultanın özel ve seçkin birlikleriydiler. Prensipte nispeten halktan uzakta tutuldukları halde, 196 yeniçeri ortasından (birliğinden) yaklaşık 31'i İstanbul'un güvenlik, asayiş, düzen ve belediye işlerinden sorumluydu, ki bu gibi görevler onları şehir halkı ile temas halinde tutuyordu.[5] Her bir orta, şehrin belirli bir semtinden sorumlu olup bugünkü karakollara karşılık gelen kollukları karargâh edinmişti. Çoğu zaman yeniçeri kahvehanesi kolluğun yanıbaşında olurdu; hatta bazen tek bir mekân hem kahvehane hem de kolluk olarak kullanılırdı.[6] Böylece, aşağıda göreceğimiz devşirme sisteminin bozulmasından önce bile, yeniçeriler şehirdeki sivil halkla temas halindeydi ve onun gibi kahvehaneyi önemli bir sosyalleşme mekânı olarak kullandı. On sekizinci yüzyılda devşirme sistemi sona erdiğinde, Yeniçeri Ocağı disiplin ve enerji bakımından zayıflamaya ve elit statüsünü kaybetmeye başladı.

---

3 Mesela, Fatih ve Kanuni devirlerinde yeniçerilerin sayısının 12.000 ile 14.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir (*Encyclopedia of Islam*, "Yeni Çeri").

4 Mesela bkz. Gerhard Schwartz, *Die Janitscharen: geheime Macht des Türkenreichs* (Viyana: Amelthea, 1990).

5 196 ortanın teşkili on beşinci yüzyıl sonlarında olmuştur. *Encyclopedia of Islam*, "Yeni Çeri."

6 Câbî Ömer Efendi, Câbî Târihi (Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî), der. Mehmed Ali Beyhan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003) c. 1, s. 197, 239.

Öte yandan, kötüleşen ekonomik durum yeniçeri maaşlarında önemli bir düşüşe yol açtığı gibi, eskiden kendine yeterli olan askerleri, askerlik dışında gelir getiren uğraşlarla da ilgilenmeye sevk etti. Bu noktada, bekâr kalma ve sivil ticaretle uğraşmama gibi kurallar artık geçerli değildi. Yeniçeriler evlenmeye ve aile sahibi olmaya ve geçimlerini sağlamak için çeşitli ticaret dallarıyla uğraşma izni alarak yavaş yavaş şehir esnafına ve loncalara dahil olmaya başladılar. Ne var ki, bu "esnaflaşma" tek yönlü kalmayıp esnafın yeniçerileşmesine de kapıyı açtı. Esnaf ve lonca mensupları askeri statü ve ayrıcalıklar kazanmaya başladı.[7] Ocak mensuplarının sayısındaki bu büyük artış yeniçeri sayısını 200.000'e çıkarınca kışlalar artık yetersiz kaldı. Sonuçta, birçok yeniçeri bekâr odaları, hanlar, kahvehaneler ve hamamlarda yatıp kalktı.[8] İşte bu dönemde yeniçeriler kahvehane işiyle daha fazla uğraşmaya başladı.[9] Bu yeni durum hem

7 Yeniçerilerin esnaflaşması tabirine şurada rastlıyoruz: Kafadar, "Yeniçeri-esnaf relations," s. 82. Yeniçeri–esnaf bağlantıları için ayrıca bkz. Robert W. Olson, "The esnaf and the Patrona Halil rebellion," s. 329-44 ve Robert W. Olson, "Jews, Janissaries, esnaf and the revolt of 1740 in Istanbul: social upheaval and political realignment in the Ottoman Empire," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20, 1977, s. 185-207.

8 Başlangıçta bir ortada 60–70 asker vardı. Daha sonraları on sekizinci yüzyıl ortalarında bir ortadaki yeniçerilerin sayısı şişerek 200'e, hatta 300'e ulaştı. Yeniçerilerin toplam sayısı III. Mehmed devrinde 45.000'e, III. Selim zamanında 110.000'e ve II. Mahmud döneminde 140.000'e yükseldi. Bu rakamlar hazineden maaş alan ve silah kullanan yeniçeriler içindir. Mevcut yeniçeriler için tutulan ana maaş defterlerinden başka, ocaktaki kıdem ve hizmetlerine göre maaş alan emekliler için de defterler bulunuyordu. Emeklileri de dahil ettiğimizde, son dönemde yeniçerilerin sayısı 200.000'i bulur. Devşirme kanunu kaldırılıp ocak halka açıldıktan sonra, yeniçeri adayları için yeni kayıt defterleri tutuldu. Ancak bu kişiler boşalan yerleri doldurmak için ocağa girdiklerinde maaş almaya başladılar. Ayrıca, birçok insan kanunsuzca veya usulsüzce kaydolup maaş aldı. Bkz. Abdi Efendi, *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi*, der. Faik Reşit Unat (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943), s. 43 (bundan sonra, Abdi Efendi, *Abdi Tarihi*).

9 *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, "Kahvehaneler;" Kırlı, "İstanbul," s. 76. Işın'a göre, "başlangıçta bu mekânlar "Ocak Çorbacıları" tarafından "Pala" asmak suretiyle haraca bağlanmış esnaf kahvehaneleri niteliğini taşırlarken, on

başkentin hem de Yeniçeri Ocağı'nın sosyoekonomik durumu üzerinde önemli bir etki yaptı. Yeniçeriler şehrin toplum ve kültür hayatına dahil olmakla kalmayıp devlet işlerine de karışmaya başladılar.

Aşağıda göreceğimiz gibi, silahlı ve hoşnutsuz olan yeniçeriler çeşitli ayaklanmalara karıştılar; devlet için bir çıbanbaşı sayıldılar ve şehirli nüfusun en fitneci unsuru olarak görüldüler. Bazı araştırmacılara göre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yeniçerilerin siyasi faaliyetleri devlet gücünün keyfiliğine karşı halk lehine bir tür dengeleyici güç teşkil etti ve yeniçeriler mutlakiyetçiliği kontrol altında tutan zorlu bir toplumsal güç oldular.[10] Aslında bu görüş, devlet nihayet ocağı dağıttıktan sadece birkaç on yıl sonra dile getirilmişti. Bugünkü Türkçeye aktarırsak, "Haliç'te cesetleri çürüyen binlerce yeniçerinin görüntüsü Vaka-i Hayriye'den bu yana insanımızın görüşlerini dile getirmelerini engelledi, zira yeniçeriler devlet memurlarının baskısına karşı bir denge oluşturuyorlardı."[11]

Bununla birlikte, yeniçeriler bir yandan şehir halkının talep, kaygı ve şikâyetlerini yansıtıp temsil ederken, öte yandan da, bazen kendi arzularına göre halkı korkutup sindirmekten ve zorbalık yapmaktan geri durmadılar. Bir kısmını bu çalışmada göreceğimiz her tür gayri meşru ve suç teşkil eden faaliyetleri dolayısıyla, yeniçerilere karşı gösterilecek tutum konusunda halkın en azından kafası karışıktı. Yeniçeriler devlet despotizmini halk lehine dengelerken, kendilerinin halkla kaynaşması ve

---

sekizinci yüzyıldan itibaren bizzat Yeniçeri Kolluklarının denetiminde işletilen mekânlara dönüşmüşlerdir." Işın, "More than a beverage," s. 33.

10 Kafadar, "Yeniçeri–esnaf relations," s. 70.

11 Namık Kemal, "Usûl-u Meşveret Hakkında Mektuplar," *Hürriyet*, 14 Eylül 1868, s. 6; biz bu ifadeyi şu makaleden alıntıladık: Şerif Mardin, "Freedom in an Ottoman perspective," Metin Heper ve Ahmed Evin (der.) *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s* (Berlin: Walter de Gruyter, 1988) s. 32. Şu çarpıcı örnek de bu görüşü desteklemektedir: "Kayıtlar göstermektedir ki, on dokuzuncu yüzyıl başında İstanbul'daki loncalar, devletle olan muamelelerinde daha iyi temsil için kethüdalarını Müslümanlar, özellikle de yeniçeriler arasından seçme eğilimindeydiler. Mesela bahçıvanların % 95'i Ortodoks Hıristiyan olduğu halde, kethüdaları Ömer Beşe (ünvanından anlaşılacağı üzere) bir yeniçeriydi." (Kırlı, "The struggle over space," s. 117-18).

onun tarafından kabulü de hiçbir zaman tam olmadı.[12] Yeniçerilerin yol açtığı siyasi rahatsızlıkları ve halka yaptığı zorbalığı değerlendiren siyasi elit sonunda şu hükme vardı: Hiçbir reform Yeniçeri Ocağını modern dünyada imparatorluğu savunacak etkili bir askeri güce dönüştüremez.[13] Bu yüzden 1826'da, Osmanlı resmi tarihinin Vaka-i Hayriye (Hayırlı Olay) dediği bir baskınla ocak trajik bir biçimde ve kesin olarak dağıtıldı.[14]

---

12 Ocaktaki maddi ve manevi yozlaşma, başıbozukluk ve yolsuzluk bir bakıma ocağın sonunu getirdi. Tarihçi Şanizade'ye göre, şehirdeki bazı ahlaksız sözde yeniçeriler öyle suçlar işleyip zorbalıklar yaptılar ki, eskiden bazı yeniçeri ayaklanmalarını desteklemiş olan esnaf bile onlara karşı tavır almaya başladı. Bu suç ve zorbalıklar arasında gasp, adam kaçırma, fidye alma, tecavüz ve cinsel taciz sayılabilir. Atâullah Şânîzâde, *Târîh-i Şânîzâde* (4 cilt, İstanbul: çeşitli yayıncılar, 1284-99/1867-75) c. 1, s. 217 vd.

13 Yeniçeriler imparatorluk için elzem olan askeri reformlara karşı çıkıp bunları engellemeye çalıştılar. Modern askeri teknoloji ve eğitime uyum sağlamaya yönelik teklifleri reddetmekle kalmayıp modern ihtiyaçlara yönelik oluşturulan birlikleri de engellediler. Mesela III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd ve Alemdar Mustafa Paşa'nın Sekbân-ı Cedîd adlı yeni birlikleri 1807 ve 1808 yıllarındaki iki kanlı yeniçeri isyanı üzerine dağıtıldı. Yeniçeriler direndiler, çünkü yeniçerilerin ve de İstanbul'daki yönetici sınıf ile halk arasındaki destekçilerinin Osmanlı toplumundaki konumları yeni reformların zarar vereceği eski tekellere dayanıyordu. Nizâm-ı Cedîd tecrübesi için mesela bkz. Stanford S. Shaw, "The origins of Ottoman military reform: the Nizam-ı Cedid army of Sultan Selim III," *The Journal of Modern History*, 37 (3) 1965, s. 291-306.

14 Burada kaynaklarımız konusunda karşılaştığımız bir meseleye değinmemiz lazımdır: Son dönem yeniçerileri ve kahvehaneleri hakkındaki mevcut bilginin büyük bir kısmı resmi tarihçilerce yazılmıştır. Elbette ki bu tür eserler resmi görüşten beklenen türden çarpıtmalar içermekte ve bunlara karşı dikkatli ve kuşkulu olmamız gerekmektedir. Hatta öyle ki, vakayinamelerdeki yaklaşım ve üslup yeniçerileri devletin ve halkın düşmanı olarak göstermektedir. Mesela Mehmed Esad Efendi Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını ele alan eseri *Üss-i Zafer*'de (İstanbul: Matbaa-i Süleyman Efendi, 1293/1876-77) bu olayı coşkuyla kutlar ve yeniçerileri "hainler" ve "kafirler" diye nitelendirir (bu eserin Mehmed Arslan tarafından Latin harflerine aktarılmış yeni bir edisyonu da vardır: *Üss-i Zafer: Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair* (İstanbul: Kitabevi, 2005). Nitekim, Esad Efendi'nin Şeyhülislam olma hırsı ve (faal olarak desteklediği) ocağın dağıtılması olayından sonra bürokrasideki hızlı yükselişi bu kuruma karşı takındığı tavra

Tabii ki, yeniçerilerin siyasi ve kanuna aykırı faaliyetlerinin karargâhı olarak hizmet gören yeniçeri kahvehaneleri de aynı "hayırlı olay"da ocağın yaşadığı hayırsız kaderi paylaştı.

İstanbul'daki yeniçeri kahvehaneleri çeşitli büyüklükteydi.[15] Bazıları öyle lüks ve öyle gösterişli döşenmiş ve süslenmişti ki şiirlere konu oldular.[16] Bu kahvehaneler en güzel manzaralı yerlerde inşa edildi; birçoğu

---

bağlanır. Bu yöndeki bir görüş için editörün giriş notlarına bakınız: Sahhâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Esad Efendi, *Vakanüvîs Esad Efendi Tarihi*, der. Ziya Yılmazer (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000), s. 85-6 ve 89 (bundan sonra, Esad Efendi, *Esad Efendi Tarihi*). Bununla birlikte, yeniçerilere o kadar da düşmanca yaklaşmayan şu iki eserden yararlanma şansımız da var: Birincisi, Şanizade'nin *Târîh i Şânîzâde*'si genelde içerik ve dil bakımından daha dengelidir. Ne var ki, yazarın kendisinin aktardığı olayların kurbanı olması kayda değer. Ocakla ilgili olaylar sırasında Şanizade Bektaşi olmakla suçlandı, görevinden alındı ve sürgüne gönderildi. Bkz. Mehmed Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, şu başlık altında: *Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati: Mehmet Dâniş Bey ve Eserleri*, der. Şamil Mutlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994) s. 74 (bundan sonra, Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*). Yeniçerilere pek düşmanca yaklaşmayan ikinci eserimiz İstanbul'da bir vakfın tahsildarı (*câbî*) olan Câbî Ömer Efendi'ye aittir. Dönemin resmi tarihlerinin aksine Câbî bize başka yerlerde pek rastlanmayan türden zengin malzemeler sunar. Yazarın bürokraside eserinde kullanmak için kendilerinden bazı resmi belgelerin kopyalarını aldığı arkadaşları bulunsa da, kendisi resmi görüşü sunma endişesi taşımaz. Aslında, Câbî'nin tarihinin kaygısı tam tersi yöndedir: Kahvehanelerdeki ve pazar yerlerindeki sıradan insanların sözlü rivayetlerini de eserine alır, her ne kadar bunlar bazen söylentileri ve halkın anlayış ve görüşlerini de yansıtsa da. Biz, hem yukarıda anılan kaynakları dengelemek için, hem de şehir hayatı ve fiziki mekânlar hakkında zengin malzeme sunan *Câbî Târihi*'nin kendi değerinden dolayı, bu eserden de büyük ölçüde faydalandık.

15 Kırlı ("İstanbul," s. 75) birçok yeniçeri kahvehanesinin küçük olduğunu belirtir, ancak bazı kaynaklardan sahiplerine büyük gelir getiren geniş kahvehanelerin de varlığını öğreniyoruz. Burada belki de iki tür yeniçeri kahvehanesinden bahsetmek gereklidir: Biri, ocakta fiilen hizmet veren yüksek rütbeli yeniçerilerin sahip olduğu veya işlettiği büyük kahvehaneler, öbürü ise Yeniçeri Ocağı ile alakası olan esnafın işlettiği küçük kahvehaneler. Biz bu çalışmamızda ilk sınıf üzerinde duruyoruz, zira bunlar ve faaliyetleri hakkında daha somut bilgilere sahibiz.

16 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 182; Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 74.

surların üzerinde deniz gören yerlere veya sahilde deniz içinde dikilen sütunlar üzerine kuruldu. Bazıları saray divanhanelerine benzeyen bu yapılar zamanın ünlü mimarlarınca yapılıp usta marangozlarca tefriş edildi.[17] Mesela Çardak İskelesi'ndeki yeniçeri kahvehanesinin meşhur Osmanlı Ermenisi Balyan ailesinden bir mimar tarafından tasarlandığını öğreniyoruz.[18] Bazen bir ortanın birkaç kahvehanesi vardı veya bir yeniçeri zabitinin birden fazla kahvehanesi bulunurdu.[19] Yeniçeri kahvehanelerini birbirinden ayıran şey hem girişe hem de ocağın üstüne konan orta nişanıydı. Yeniçeri kahvehanelerinin müşterileri çoğunlukla çeşitli rütbelerden yeniçerilerdi.[20] Bazı kaynaklara göre, yeniçeri olmayanlar da bu mekânlara geldiler; aslında bazen, gelirini artırmak için, kahvehane sahibinin insanları buna zorladığı da oldu.[21] Bazılarında, en azından Çardak Kahvehanesinde, müdavimler farklı etnik ve dini gruplardandı.[22]

Kahvehane işinin yeniçeriler arasında neden bu kadar rağbet gördüğünü tam olarak bilmek zordur, ancak buna birkaç açıklama getirebiliriz:

İlkin, kahvehane işletmek çok zor değildi, zira özel bir yetenek, eğitim veya tecrübe gerektirmiyordu. Yeterli sermayesi olan herkes bir dükkân açabilirdi. İkincisi, kahvehaneler iyi örgütlenmiş loncalarla özdeşleşen işleri olumsuz etkilemediği ve onların itirazına maruz kalmadığı için, loncalar bir engel çıkarmadı. Üçüncüsü, kahvehane orta ruhunun ve dayanışmasının yaşaması ve gelişmesi için uygun bir ortam sağladı, zira bunlar kendi

---

17 Yeniçeri mimari ve süslemeleri yeniçeri estetik zevkini yansıtmaktaydı. Yeniçeri kışlaları, kahvehaneleri ve hatta seferde çadırlarının durumu hakkındaki anlatımlardan, en "bozuk" zamanlarında bile yeniçerilerin temizlik, güzellik ve süslemeye çok önem verdikleri izlenimini ediniyoruz. Yeniçeri sanat ve estetiği Osmanlı tarihçiliğinde biraz ihmal edilmiş görünüyor. Mesela unutulmamalıdır ki, dünyaca meşhur Mimar Sinan Yeniçeri Ocağından yetişti ve ellili yaşlarında Kanuni Sultan Süleyman'ın baş mimarı olmadan önce birçok sefere katıldı.

18 Koçu, *Yeniçeriler*, s. 286.

19 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 249, c. 2, s. 729, 1054-5.

20 Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 75.

21 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 182; Şânîzâde, *Târîh-i Şânîzâde*, c. 2, s. 41-2.

22 Koçu, *Yeniçeriler*, s. 286; *İstanbul Ansiklopedisi*, "Çardak İskelesi Yeniçeri Kahvehanesi."

tabii çevreleri olan kışlanın dışında da yeniçeriler için çok önemliydi. Son ve en önemli olarak, kahvehane birçok faaliyeti barındırıp özümseyecek uygun bir mekân sağladı. Yeniçeri kahvehanesi, genellikle şehir halkının kültür ve toplum hayatıyla ilişkilendirilen edebiyat, müzik ve eğlenceyle ilgili "alışılmış" kahvehane faaliyetlerinin ötesinde,[23] Bektaşilik, asayişi sağlamak ve piyasayı denetlemek gibi yeniçerilerin kendilerine özgü kültürel gerekliliklerle ilişkili faaliyetlere de evsahipliği yaptı. Bundan başka, kahvehane normal fonksiyon ve görevlerin ötesine giden ve fitne, zorbalık ve kanunsuzluk alanlarına giren faaliyetleri düzenleme ve gerçekleştirme için de ideal bir yerdi. Şimdi yeniçerilere özgü faaliyetlerle ilişkili olarak yeniçeri kahvehanesinin bazı fonksiyonlarını göreceğiz.

Yeniçeri Kahvehanesinin Fonksiyonları

Bir İsyan ve "Fitne" Merkezi Olarak Kahvehane

Genelde kahvehanenin özelde de yeniçeri kahvehanesinin en önemli özelliği belki de siyaset alanındaydı, ki bu da kahvehaneyi yetkililerin hedefi haline getirdi. O dönemde (çoğunlukla kahvehanelerde yapılan) siyasetle ilgili sohbet ve tartışmalara "devlet sohbeti" dendiğini kaynaklardan öğreniyoruz. Bu tür "sohbet"lere şüpheyle bakan ve insanlar üzerindeki muhtemel etkilerinden dolayı bunları mevcut düzene tehdit olarak gören resmi görevliler rahatsızlıklarını her fırsatta ifade ettiler.[24] Devlet sohbeti filanca paşanın yolsuzluğundan, kabinedeki değişikliklere ve savaş ihtimaline kadar uzanan birçok konudaki söylenti ve dedikoduları da içeriyordu. Okur yazarlık oranının çok düşük olduğu bir dönemde,

23 Yeniçeri kahvehanelerindeki edebiyat, musiki ve eğlence ile ilgili faaliyetler için bkz. Koçu, *Yeniçeriler*, s. 297; ve *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, "Kahvehaneler."

24 Devlet, "devlet sohbeti"ne pek hoşgörü göstermedi. Bu sohbete karışanlar, ki birçoğu yeniçeriydi, genellikle sürgüne gönderildiler. Hatta hamamda devlet sohbeti yapan bazı kadınların hapsedildiğini öğreniyoruz. Yetkililer siyasetle ilgili tartışmalar yapılan hiçbir yeri affetmediler ve bu yüzden çok sayıda berber dükkânı ve kahvehane kapatıldı. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 392.

söylenti ve dedikodular çok önemli bir iletişim aracıydı ve siyasi konularda kamuoyunu etkileme ve yönlendirme gücüne sahipti, ki o devirde halkın böyle konularla ilgilenmesi uygun görülmüyordu. Bu yüzden yetkililer, sık sık siyasi olmayan bahaneler ileri sürerek kahvehaneleri kapattılar. Saray tarihçisi Naima'nın kahvehaneler hakkındaki şikâyetleri resmi küçümsemeye güzel bir örnektir. Naima'ya göre, kahvehaneler halkın yüksek makamlardaki insanları eleştirmek ve devlet işleri, tayinler ve aziller hakkında asılsız dedikodular çıkarmak için toplandığı yerlerdir. Nitekim, böyle toplantıların fesada yol açmaması için IV. Murad gece gündüz şehirde dolaştı ve tütün ve kahve içenleri sıkı gözetim altında tuttu. Hatta bazen kahvehaneleri yıktırdı.[25] Kahve ilk defa on altıncı yüzyılda İstanbul'a geldiğinde, "genellikle siyasi sebeplerden dolayı zararlı bulunmuş ve aleyhine fetvalar verilmiştir."[26] 1826'da Mehmed Dâniş Bey de Netîcetü'l-Vekayî adlı eserinde benzeri bir şikâyette bulunur. Ona göre kahvehaneler (ve de berber dükkânları) ciddi devlet işleri hakkında asılsız söylentiler, gerçekdışı konuşmalar ve çeşitli haberlerin yer aldığı mekânlardı ve bundan ötürü sık sık kapatıldılar. Ne var ki, her zaman tekrar açıldılar ve o kadar rağbet görüp yaygınlaştılar ki, bazı semtlerde sayıları evlerin ve diğer dükkânların sayılarını aştı.[27]

Siyasetle ilgili tartışmalar yalnızca yeniçeri kurumlarında yapılmadığı halde, yeniçeri kahvehaneleri özellikle kışkırtıcı ve siyasi bakımdan alevlenmeye hazır yerlerdi, zira ellerinde zorlayıcı güç ve araçlar bulunan yeniçeriler sözlerini kolayca eyleme geçirebilirlerdi. Bariz bir grup kimliği bulunan silahlı bir şehir gücü olarak yeniçerilerin her zaman hesaba katılması gerekiyordu. Cemal Kafadar'ın gösterdiği gibi, çetin bir fiziki güç olarak yeniçerilerin başkentteki varlığı siyasi iktidar için çekişen tarafların daima onlarla ittifak kurmaya çalışmalarını gerektirdi.[28]

25 Mustafa Efendi Naîmâ, *Târîh-i Naima: Ravdat-ül Hüseyn fî Hülâsat-i Ahbâr-il Hâfikeyn* (6 cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281–83/1864–66) c. 3, s. 171.

26 *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, "Kahve."

27 Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 74.

28 Ocak siyasetin önemli bir aktörü oldu ve acil durumlarda, zaman ve zemin müsait ise, ulema ve esnaf gibi diğer aktörlerle pragmatik ve kısa süreli itti-

Devletten aldıkları yetersiz maaşlar yeniçeriler arasında kayda değer bir hoşnutsuzluk kaynağıydı. Bazı yeniçeriler başka gelir kaynakları bulsa da, kıdemli bir yeniçerinin maaşı "geçimini sağlamak bir yana, hamamda yıkanmaya veya bir oda kiralamaya bile yetmiyor"du.[29] Buna karşılık, Nizâm-ı Cedîd gibi yeni kurulan birliklerin askerleri yüksek maaşlar aldılar ve bu da yeniçeriler arasında kıskançlık ve nefrete yol açtı.[30] Bu durum yeniçeriler ve elit arasında karşılıklı bir güvensizlik ve nefret atmosferi meydana getirdi ve her iki tarafta "komplo teorileri"nin dolaşmasını kolaylaştırdı, ki bu teorilerin bazıları da kahvehanelerde üretildi.[31] Böylece, yerlerini yeni birliklerin almasından rahatsız olan kızgın yeniçeriler fitne ve isyana eğilimliydiler. Entrikaları da çoğu zaman kahvehanelerde hazırlandı.

Yeniçeriler, fitne ve kahvehane bağlantısı hoşnutsuzluk ve siyasi dolaplarla sınırlı kalmayıp başka bir yıkıcı unsuru da içine aldı: Yeniçeri kahvehaneleri ve bekâr odalarına sığınan ve eninde sonunda ocak mensubu

---

faklara girişti. Bir sultan öldüğünde ortaya çıkan geçici iktidar boşluğunda, yeniçerilerin desteği taht için çekişen şehzadeler için hayati öneme sahipti. Kafadar, "Yeniçeri-esnaf relations," s. 68-9.

29 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 72.

30 Age., c. 1, s. 130.

31 *Câbî Târihi*'nde Câbî Ömer Efendi yeniçerilerin ileri sürdükleri iddiaları bize aktarır. Onlara göre elit (*paşalılar*) her zaman kendi çıkarları peşindedirler (c. 1, s. 131), kanunsuz yollardan zengin olmuşlardır (c. 1, s. 487) ve konaklarında oturup bütün meselelerden yeniçerileri sorumlu tutarlar ve hatta onları ihanetle suçlarlar (c. 1, s. 377, 487). Yeniçeri iddiaları şöyle devam eder: Paşalılara göre, yeniçeriler görevlerini yerine getirmiyorlar, devletin parasını israf ediyorlar, kahvehane ve kışlalarda ve hatta cephede fitne ve desise hazırlamakla meşguller ve "din için değil, para için savaşıyorlar" (c. 1, s. 116 ve c. 2, s. 814). Yeniçeriler iddialarında daha da ileri giderek, yetkililerin kendilerini cepheye göndererek yeniçerilerin düşman ordularınca ortadan kaldırılmasını planladıklarını ifade ederler (c. 1, s. 118, 416, 455, 528, 659). Böylece yeniçerilerin iddiaları "fitneci ve bozguncu" bir sona ulaşır: Eğer cihad bütün Müslümanlara farzsa, o halde devlet adamları ve ulema da seferlere gitmek zorundadırlar (c. 1, s. 416, 441, 445, 446).

olan göçmenler.[32] "Şehirdeki bekâr odalarının ya yeniçeri kahvehaneleri sahiplerine ait olması ya da bu kahvehanelerin yakınlarına inşa edilmesi tesadüfi" değildi.[33] Ahmed Yaşar'ın araştırmasına göre, kırsal kesimden gelen göçmenlerin Yeniçeri Ocağına kaydolması şehir eşkıyalığının önemli bir sebebiydi.[34] Akraba veya hemşerilerini takip eden bu göçmenler ortak etnik veya dini kökenden olup aynı tür işler yaptılar ve aynı kahvehanelerde yatıp kalktılar veya buraların müdavimi oldular.[35] Böylece, yeni göçmenler arasında mesleki, bölgesel ve etnik dayanışma oluştu. Önceden var olan orta ruhu ile birlikte, bu sosyal bağ göçmenleri, yeniçerileri ve göçmen-yeniçerileri, toplumun kanun ve kurallarına aldırış etmeden, kendi ortak çıkar ve faydalarını savunmaya sevk etti. Nitekim vakayinamelerde kayıtlı yüzlerce olay bu insanların en bozguncu gruplardan biri olduğuna şahitlik etmektedir.[36]

Aslında yeniçeri kahvehaneleri yeni gelen marjinal gruplara kucak açmakla kalmayıp aynı zamanda hoşnutsuzluk ve yakınmaların dile getirildiği yerler de oldular. Mesela, kısa süren Alemdar Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı sırasında, 1808 yılında bir gün, sadrazamın muhafızlarından dayak yiyip yaralanan bazı kişiler yeniçeri kahvehanelerine gelerek bu olay ve hükümetin genel davranışı hakkında yakındılar. Başka sebeplerden de dolayı ölüm tehditleri alan sadrazam sonunda yeniçerilerce öldürüldü.[37]

Böylece, silahlı ve hoşnutsuz olan yeniçeriler patlamaya hazır ve tehditkâr bir güç haline geldi. "Sultan'ın hizmetkârları" bir kere ayak-

---

32 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 287 ve c. 2, s. 992. Câbî Ömer Efendi taşradan İstanbul'a göçün ölçeği ve tabiatı hakkında bize bir fikir verir. Yeniçeri Ocağı mensuplarının çoğu Anadolu'dan gelirken, 25. orta çoğunlukla Kürtler ve Erzurumlular ile Vanlılardan oluşuyordu. 56. ortadakilerin çoğu Geredeli iken, bazıları da Kürt'tü. *Câbî Târihi*, c. 1, s. 417, 440, 502.

33 Kırlı, "The struggle over space," s. 128.

34 Yaşar, "The coffeehouses in early modern Istanbul," s. 64.

35 Bu durum İstanbul'un bazı semtleri için bugün bile geçerlidir. Aynı kasaba veya köyden gelen insanların gittikleri birçok kahvehane bulunmaktadır.

36 Yeniçerilerin bulaştıkları suçlar ve kanunsuz faaliyetleri aşağıda ele alınacaktır, fakat örnekler için yukarıdaki 12 numaralı nota bakınız.

37 Şânîzâde, *Târîh-i Şânîzâde*, c. 1, s. 106.

lanmaya karar verdiklerinde, hükümetleri ve sadrazamdan kendi yeniçeri ağalarına kadar yüksek seviyedeki bürokratları istedikleri gibi değiştirmeye, hatta sultanı tahttan indirmeye güçleri yetiyordu. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda kahvehane yeniçeri isyanlarıyla yakından ilişkili mekânlardan biriydi. 1730'daki meşhur Patrona Halil isyanı buna bir örnektir. Ayaklanma toplumun yoksulluk, adaletsizlik, yolsuzluk ve ihmal dolayısıyla büyük sıkıntı yaşayan bazı kesimlerinin öfkesini yansıtıp dile getirdi[38] ve bir yeniçeri kahvehanesinde ateşlendi.[39] Buluşma yerleri olan bu mekânda isyancılar zanaatkârlar, sokak satıcıları ve yeniçerilerin desteğini aldılar.[40] İsyancıların lideri Patrona Halil'in en yakın arkadaşı olan Kahveci Ali Ağa, Çardak İskelesi'ndeki kolluğun çorbacısı (yeniçeri ortasının başı) idi. Ali Ağa 56. ortaya ait bulunan ve hiç kuşkusuz kötü bir şöhret kazanacak olan kahvehaneyi işletiyordu.[41] Yine, 1807 Kabakçı Mustafa isyanında aktif rol alan Sekban Başçavuşu Mustafa Ağa'nın da Atpazarı'nda bir kahvehanesi vardı. Aynı şekilde, yeniçeri kahvehaneleri 1826 ayaklanmasında da aktifti ve olaylardaki faal rolleri dolayısıyla birçok kahvehane sahibi veya işletmecisi (bazıları kendi dükkânları önünde olmak üzere) idam edildi.[42] Bir başka örnek, 1826 isyanına katılan ve sonunda idam edilen Canbaz Kürd Yusuf'tur. Ayaklanma sırasında Sepetçiler'deki bir yeniçeri kahvehanesinde yeniçerilerle buluşup onları eyleme teşvik ettiği bildirilmiştir.[43] Kısacası, yeniçeri kahvehaneleri hakkındaki resmi endişe ve hoşnutsuzluk hiç de yersiz ve asılsız değildi.

Yukarıda belirtildiği gibi, yetkililer yeniçeri kahvehanelerinden son derece rahatsızdı, fakat onlardan kurtulmak için de ellerinden bir şey

---

38 Abdi Efendi, *Abdi Tarihi*, s. 26; ve ayaklanmaya katkıda bulunan sosyal ve siyasi faktörlerle ilgili bir çalışma için bkz. M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı, 1730* (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1958).

39 Kırlı, "İstanbul," s. 76.

40 Abdi Efendi, *Abdi Tarihi*, s. 37.

41 *İstanbul Ansiklopedisi*, "Çardak İskelesi Yeniçeri Kahvehanesi."

42 Bunlardan birkaçının adını bu bölümün sonundaki Tablo 1'de bulabilirsiniz.

43 Mehmed Esad, *Esad Efendi Tarihi*, s. 611-12.

gelmiyordu.[44] On dokuzuncu yüzyıl yazarı Mehmed Dâniş Bey'in belirttiğine göre, eğer herhangi bir kahvehaneleri yıkılsa, derhal büyük bir fitne patlak verirdi.[45]Aslında, on yedinci yüzyıl ortalarından itibaren, devlet, hepsini yasaklamakyerine, diğerleri için caydırıcı olsun diye birkaç kahvehaneyi kapatıyordu. Cengiz Kırlı'nın on dokuzuncu yüzyıl İstanbul kahvehaneleri hakkındaki araştırmasında ileri sürdüğü gibi, tamamen yasaklama yerine, "ibretlik ceza" yoluyla ifade edilen devlet "şefkat"i, yeniçeri kahvehanelerinden gelecek siyasi muhalefet korkusundan dolayı olabilir.[46]

Ne var ki, nihayet devletin yeniçeri kahvehaneleri konusundaki "hoşgörü"sü sona erdi. Yeniçerilere Vaka-i Hayriye'de vurulan ölümcül darbe kahvehanelerini de hedef aldı. Mehmed Dâniş Bey'e göre, eski şehir, civarı ve Boğaz'ın her iki yakasında bulunan on binden fazla kahvehane yıkıldı.[47] Aslında, devlet şunun farkındaydı: Bir kurumu tasfiye için, onun destekleyici doku ve yapılarını da ortadan kaldırmak şarttı. Bu yüzden, yeniçeri karakter ve ruhunun devamını mümkün kılan toplumsal bağ ve söyleme zemin sağlayan kahvehane sonunda yok edildi.

Bir Bektaşilik Merkezi Olarak Kahvehane

Bektaşi tarikatının kurucusu Hacı Bektaş Veli muhtemelen hiçbir yeniçeri ile görüşmemiş (ve hatta belki de Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce ölmüş) ise de, yeniçeri menkıbesine göre, Hacı Bektaş Yeniçeri Ocağını bizzat kurdu ve mübarek kazandan onlara çorba ikram etti. Ayrıca, hem ocağın ismi hem de börk (yeniçeri başlığı) gibi bazı giysiler de Hacı

---

44 Bana öyle geliyor ki, on dokuzuncu yüzyılda "devlet sohbeti" farklı bir hal almaya başladı. Artık bazı yeniçeriler yolsuzlukları ve yolsuzluğa bulaşanları eleştirmekten daha öteye giderek, siyasi sistemin meşruiyetini, özellikle de Osmanlı hanedanının yönetme hakkı ve savaşta şehit olma kavramı gibi o zamana kadar kabul edilmiş prensipleri sorguluyorlardı. Hiç kuşkusuz bu tür tartışmalar yetkilileri korkutmuş olmalıdır.

45 Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 75.

46 Kırlı, "Kahvehaneler ve Hafiyeler," s. 67.

47 Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 75.

Bektaş ile ilişkilendirildi.[48] Hemen hemen her meslek ve zanaatın bir pîrinin bulunduğu bir devirde, Yeniçeri Ocağı için de, Türkmen gazisi Hacı Bektaş gayet uygun bir pîrdi.[49]

Zamanla Yeniçeri Ocağı ve Bektaşi tarikatı öyle iç içe geçip kaynaştı ki birbirinden ayırdedilemez hale geldi ve sonunda aynı kaderi paylaştılar. Devlet ocağı dağıttığında, tarikat da kaldırıldı ve mensuplarının çoğu ya sürüldü ya da öldürüldü. Kahvehaneler gibi Bektaşi tekkeleri de kapatıldı ve bazen yıkıldı, bazen de başka amaçlar için kullanıldı.[50] Bektaşilik ocağın resmi tarikatı olmakla kalmayıp ocağı ahlaki, dini ve hatta edebi bakımdan büyük ölçüde şekillendirdi.[51] Yeniçeriler ve Bektaşiler arasındaki ilişki yaygın olarak kabul edilmekte olup burada bu konu üzerinde durmayacağız;[52] ancak yeniçeri kahvehanelerindeki Bektaşi varlığıyla ilgileneceğiz.

Ocağın başlangıç devirlerinden itibaren yeniçerilere Bektaşi eğitim ve

---

48 Âşıkpaşazâde'ye göre ise tam tersi doğruydu: Bektaşiler başlıklarını yeniçerilerden aldı. Ahmed Âşıkpaşazâde, *Âşıkpaşazâde Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332/1914) s. 205.

49 Meşhur yeniçeri gülbankından bir beyit Hacı Bektaş'ı ocağın piri ve manevi sultanı olarak anar: *Gülbank-ı Muhammedî, nûr-ı Nebî, kerem-i Alî / Pîrimiz, hünkârımız Hacı Bektâş-ı Velî.*

50 Resmi görüşe göre, Bektaşiler aşırı derecede "yozlaşmış"tı. İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivinde (bundan sonra BOA) bulunan çeşitli Hatt-ı Hümayunlar bu konuya değinir: Bugünkü Türkçeye aktarılmış biçimiyle ifade edersek, "Eyüp, Üsküdar ve Boğaz'da tekke açan Bektaşiler halkı ayartıp yoldan çıkarmaktadır," 17351 (tarih 1242/1826-7); "Bektaşi fitnesi," 17383 (1241/1825-6); "Bektaşi fitnesinin temizlenmesi," 17322 (1241/1825-6); "halkı ayartıp ahlakını bozan Bektaşiler," 19426 (1243/1827-8). "Halkın ahlakını bozmak" o döneme ait iki kaynakta daha anılmaktadır: Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 72-3; ve Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 214.

51 John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra ve Connecticut: Luzac & Co. ve Hartford Seminary Press, 1937) s. 74.

52 Bektaşi-yeniçeri bağlantısının varlığına karşı çıkan aykırı bir görüş için bkz. Reha Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye* (İstanbul: Ant Yayınları, 1991). Ancak bu yazarın iddiası oldukça hissi bir üslupla sunulmuş olup somut delil getirmekten çok akıl yürütmeye dayanmaktadır.

kültürü verildi. Bektaşi tarikatının ocaktaki rol ve yeri dikkate alındığında, kahvehanelerde çok güçlü bir Bektaşi etkisine rastlamak hiç de şaşırtıcı değildir. Nitekim buralarda Bektaşi ayin ve sembolleri önemli bir yer tuttu. Bektaşi nefesleri söylendi. Duvarlara Bektaşi deyiş ve dualarının bulunduğu levhalar asıldı. Böylece, bazı araştırmacılara göre, yeniçeri kahvehaneleri aynı zamanda Bektaşi tekkeleri gibi işledi.[53]

Gerçekten de yeniçeri kahvehanesi neredeyse Bektaşi tarikatını temsil etti. Baş köşesinde Bektaşi babasına özel bir yer ayrılan kahvehane tarikatın ocaktaki önceliğini açıkça gösterdi. Aynı şekilde, bir yeniçeri kahvehanesinin açılışında yapılan tören ve ayinler tarikat ile ocak arasında ortak bir faaliyet olup ikisi arasındaki karşılıklı dayanışmayı teyit etti.

Bir yeniçeri kahvehanesinin açılışı yeniçeri ağasının makamının bulunduğu Süleymaniye'deki Ağakapısı'ndan yola çıkan bir geçitle başlardı.[54] Kahvehane sahibinin mensubu olduğu ortadaki herkes geçide katılırdı. En önde elinde teber,[55] kuşağında nefir[56] ve kolunda keşkül[57] ile Bektaşi babası yürürdü. Babanın arkasından giden Başkarakollukçu başı üzerinde orta nişanını kahvehaneye taşırdı. Her iki kenarda genç berber çırakları ve kahveci uşakları yürürken, bunları yüksek rütbeli zabitler ve ortanın diğer mensupları takip ederdi. Kahvehaneye varınca, Bektaşi babası içeride kendisine ayrılan sofaya otururdu ve kendisine ikramda bulunulurdu. Baba geceyi orada geçirirdi. Yatma vakti geldiğinde, Bektaşi usulünce bütün mumlar söndürülür ve sadece bir tanesi sabaha kadar yanmaya devam ederdi.

---

53 *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, "Bektaşîlik" ve "Kahvehaneler;" Işın, "More than a beverage," s. 33-4; ve Koçu, *Yeniçeriler*, s. 297.

54 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 140-1. Ayrıntılar için bkz. Koçu, *Yeniçeriler*, s. 298-9.

55 Dervişlerin taşıdıkları uzun saplı ve yarım ay şeklindeki balta.

56 Boynuzdan yapılan boru. Geçmiş dönemlerde gezginci dervişler herhangi bir konaklama yerine geldiklerinde veya yolda yırtıcı hayvanları ürkütüp kaçırmak suretiyle kendilerini korumak için nefir çalarlardı. "Derviş borusu" veya "yuf borusu" olarak da bilinen nefirler bele veya göğse takılarak taşınırdı.

57 Dervişlerin veya dilencilerin kullandığı, hindistanceyizi kabuğundan veya abanozdan yapılmış çanak.

Kısacası, Bektaşi tarikatı ile Yeniçeri Ocağı arasındaki eski bağ korundu ve kahvehaneye de taşındı. Böylece kahvehane Bektaşiliğin yaşadığı ve hatta güçlendiği bir mekân oldu.

Bir Ihtisap Dairesi Olarak Kahvehane

Yeniçerilerin İstanbul'daki bazı görevleri şehrin iktisadi hayatıyla doğrudan alakalıydı. Daha önce bahsettiğimiz gibi, 56. orta Yemiş İskelesi civarının emniyetinden başka, taze sebze ve meyve dahil başkente giren bütün gıda maddelerinin dağıtımının düzenlenmesinden de sorumluydu. Gıda maddeleri 56. orta kolluğunun yanıbaşındaki Çardak İskelesi'nde boşaltılıyordu.[58] Bu orta kereste ve diğer yapı malzemeleri ve yakıt piyasasının denetlenmesinden de sorumluydu. Tabii ki, bu kolluk, fiyatların denetlenmesinden ve piyasa, ticaret ve iş hayatının düzgün işleyişinden sorumlu ihtisap dairesi olarak da çalıştı. Bununla birlikte ilginçtir ki, 56. orta kolluğunun yanıbaşında bulunan Çardak Kahvehanesi veya Ellialtı Kahvesi de ihtisap dairesi olarak hizmet verdi.[59] Böylece kahvehane ticaret faaliyetleri ve belediye hizmetlerinin yakınında değil, tam kalbindeydi.

Kahvehanenin iş, ticaret ve mal dağıtımı kavşağındaki konumu bazı yeniçerilere sadece piyasayı denetleme değil, ona katılma imkânı da verdi ve böylece içlerinden bazıları büyük yerel veya uluslararası tüccar durumuna geldi. Aslında, "dış ticaretin önemli bir kısmı, özellikle Suriye ve Mısır'a kıyı ticareti onların [yeniçerilerin] elindeydi."[60] İlginçtir ki, bu uluslararası yeniçeri tüccarların bazıları aynı zamanda kahvehane sahibiydi de. Unkapanı'nda kahvehanesi bulunan Hacı Hâfız adlı bir yeniçeri tüccar buna güzel bir örnektir. Bu tacir ile Kaptan-ı Derya Seydi Ali Paşa arasında bir anlaşmazlık ortaya çıktı, zira paşa Hacı Hâfız'ın yeni satın aldığı küçük

---

58 *İstanbul Ansiklopedisi*, "Ellialtıncı Yeniçeri Ortası, Ellialtılılar."

59 1826'da Yeniçeri Ocağının kaldırılmasının ardından hazırlanan İhtisâb Ağalığı Nizamnâmesi de bu kahvehanenin ihtisap dairesi olarak da kullanıldığından bahseder. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1995) s. 328.

60 Arthur Leon Horniker, "The corps of the Janizaries," *Military Affairs*, 8 (3) Güz 1944, s. 199.

ticaret gemisinin kendisine ait olduğunu iddia etti ve geminin tersaneye geri götürülmesini emretti. Hacı Hâfız bu emri duyunca, kendi ortasından bazı yeniçerileri etrafına toplayıp gemiyi zorla aldı ve Unkapanı'na getirip kahvehanesinin önüne bağladı.[61] Kahvehane sahibi tüccarlara bir başka örnek Kahvecioğlu Mustafa Ağa'dır. Büyük siyasi nüfuzu olan bu tüccarın, Tersane Başağası sıfatıyla makamını kullanarak elde ettiği bir ticaret filosu vardı.[62] Tüccarlara ait olan kahvehanelerin iş ve ticaret anlaşmalarının görüşüldüğü, sözleşmelerin yapıldığı ve işçilerin işe alındığı birer iş merkezi olarak da kullanıldığını kolayca düşünebiliriz.[63] Piyasa denetleme bürosu olarak iş gören kahvehane, neden bir iş merkezi olarak da işlemesin?

Yeniçerilerin ticaret ve iş hayatıyla uğraştığı bariz olduğu gibi, bunlarla ilgilenen yeniçerilerden birçoğunun aynı zamanda kahvehane sahibi olduğu da açıktır. Bundan dolayı, kahvehanelerin ek gelir getirmekten başka, sahiplerine iş ve ticaretle ilgili faaliyetlerini idare edecek bir mekân da sağladığı söylenebilir.

Bir "Mafya Kulübü" Olarak Kahvehane

Basmakalıp bir ifadeyle başlarsak, son dönem yeniçerileri zorbalıklarıyla bilinirdi. Artık sultanın hizmetkârları arasında o kadar gözde olmasalar da, hâlâ (emniyeti sağlama ve mal dağıtımı gibi) kendilerine bir ölçüde kontrol imkânı veren görevleri ellerinde tutuyorlardı. Bu konumları ve de silahlı olmaları yeniçerilerin şehir halkını sindirmeye ve zorlamaya muktedir olmaları anlamına geliyordu. Nitekim zorba adıyla bilinen bazı yeniçeriler kendi orta mensuplarından çeteler oluşturdular. Öyle görünüyor ki, bu zorbalar kahvehane sahibi olmayı işe yarar buldular, zira kahvehane aynı zamanda "iş"lerini yürüteceği bir mafya kulübü

61 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 363-4.

62 Age., c. 1, s. 247-9, 253.

63 Kırlı'nın belirttiği gibi, kahvehaneler aynı zamanda "tüccarların anlaşma yaptığı, gemi kaptanlarının bir sonraki yüklerini ayarladığı ve simsarların muhtemel müşterileri araştırdığı" ticari mekânlardı. Cengiz Kırlı, "Coffeehouses: public opinion in the nineteenth-century Ottoman Empire," Armando Salvatore ve Dale F. Eickelman (ed) *Public Islam and the Common Good* (Leiden: E. J. Brill, 2004) s. 76.

vazifesi gördü ve nitekim bu tür kahvehanelerin çok sayıda örneği vardı (Tablo 1'e bakınız).[64]

Yukarıda gördüğümüz gibi, bazı yeniçeri zabitleri oldukça zengin olup ocakları mermerden, renkli nakışlarla bezenmiş ve tavanları baştanbaşa süslemeli lüks kahvehaneler açabilirken[65] diğerleri pek de varlıklı değildi. Öyleyse, bu ilk grup nasıl oldu da kahvehanelere böyle bol keseden harcayabildi? Bu sorunun cevabı gayri-meşru yollardan gelen kaynaklarda yatar.

Bir yeniçeri kahvehanesi kurmanın ve işletmenin bir yolu zorla "katkı" almaydı. Zorba bir deftere kahvehaneyi açacağı semtin zengin ve tanınmış (Müslüman veya gayrimüslim) şahıslarının adlarını, karşılarına da yeni dükkân için ihtiyaç duyulan eşyaları yazardı. Adamlarından biri tek tek bu isimleri ziyaret eder, zorbanın "selamını söyler" ve o şahıstan beklenen "hediye"yi bildirirdi.[66] Her bir şahıs da istenen eşyayı tereddüt etmeden ve gecikmeden gönderirdi; hatta bazıları bizzat kahvehaneye getirip teslim ederdi.[67] Ayrıca, kahvehanenin masrafları (zengin olsun, fakir olsun) bölgenin bütün sakinlerini haraç vermeye zorlayarak da temin edilebilirdi.[68] İnsanların boyun eğmekten başka seçenekleri yoktu, çünkü aksi takdirde evleri yakılabilirdi.

"Balta asma" adı verilen uygulamayla para sağlayarak da bazen yeniçeri kahvehanelerinin kurma ve işletme masrafları karşılanıyordu. Orta

---

64 Biz bu çalışmada, "mafya" terimini kabaca "belirli bir alan, iş veya girişimde benzer çıkarları veya geçmişleri olan bir insan grubu" anlamında kullandık. Bu bölümde "mafya" terimini "belirli bir alanda ya da girişimde ortak çıkarları ve geçmişleri olan kişiler grubu" olarak kullanmaktayım. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, Mafya faaliyetlerinden ise, şehirde özellikle bazı iş sahalarında ve mali işlerde odaklaşan gayri meşru faaliyetleri kast ediyoruz, ki bunlar bazı hizmet ve malların ücretlerinin keyfi veya zorla belirlenmesi, başkasının işinde pay iddia etme, haraç alma ve zorla borç tahsili gibi fiilleri içermektedir.

65 Bu lüks kahvehanelerin inşasında çalışan usta ve sanatkârların ücretleri de epeyce yüksekti. Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayî*, s. 74.

66 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 182.

67 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 140.

68 Mesela bkz. Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 439 ve c. 2, s. 755; Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 141.

nişanını taşıyan "balta" bir mal veya mülkün üzerine asıldığında veya konduğunda, artık o orta "hak sahibi" veya "mal sahibi" sayılırdı. Böylece balta asma bazen düpedüz bir mal veya mülke el koyma yani onu gasp etme biçiminde sonuçlanırken, bazen de o iş veya ticarette yeniçerilerin kayıt ve şartlarının dayatılması biçiminde işliyordu. Bir örnek verecek olursak, İstanbul'da bir kişi bir ev yaptırmak istediğinde, semtin zorbasına rüşvet vermek zorundaydı.[69] Eğer bunu yapmazsa, inşa yerine ortanın baltası asılırdı ve bu, işin başında kimin olduğunu gösterirdi. Baltayı gören usta ve işçiler korkudan hemen işi durdurur ve zorbadan izin çıkmadıkça inşaata devam edemezlerdi.[70] Balta asma ile haraç almak yeniçeri kahvehanesi kurma ve işletmenin alışılagelmiş bir yoluydu.[71]

Bu tür mafya faaliyetleri sadece kahvehane açma ve işletme için kullanılmakla kalmayıp aynı kahvehanelerden idare edildiler de. İstanbul limanları yakınlarındaki, özellikle de Galata bölgesindeki zorba kahvehaneleri işte bu maksatla oralara açıldılar, zira bu yerler ortanın, haraç almak veya belirli bir ticaret veya işte tekel kurmak maksadıyla, limana girip çıkan ticaret gemilerini rahatça gözlemlemelerini kolaylaştırıyordu. Limana giren gemilere asılan balta zorbanın şartları ve istekleri yerine gelene kadar yerinde dururdu.[72] Zaman zaman devlet bu türden işlere karışanları kovuşturdu ve yeniçerilerin limanlardaki mafya faaliyetlerini bastırmak için, şiddetli muhalefetlerine rağmen, gemilerdeki baltaları kaldırttı.[73]

Kahvehane sahiplerinin karıştığı bir başka mafya faaliyeti ise borç tahsiliydi. Mesela, İstanbul'da bir papaz alacağını bir türlü tahsil edemeyince tersane çavuşlarından ve kahvehane sahibi olan Yetimoğlu'ndan

---

69 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 140; Koçu, *Yeniçeriler*, s. 292.

70 Bazen zorba inşaat işinde tekel kurmak veya mevcut tekeli sürdürmek isterdi ve bütün yapı malzemeleri ve işinin kendisi tarafından ve kendi belirlediği yüksek fiyatlardan sağlanmasında ısrar ederdi.

71 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 140.

72 Age., s. 138. Bazen farklı ortalardan önde gelen yeniçeriler balta asma haklarını tespit etmek için Galata'da Hendekbaşı'nda kılıçlarla düello yaparlardı.

73 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, c. 1, s. 245, 246 vd., 329 ve c. 2, s. 963.

yardım istedi. Bu zorba borcu tahsil etti ve paranın yarısını kendine aldı. Yetimoğlu daha sonra çeşitli suçlardan ve resmi emirlere karşı gelmesinden dolayı 1811 yılında Galata'da, Sandıkçılar'daki kahvehanesinin önünde tutuklandı ve Kaptan Paşa'nın gemisine götürülerek orada idam edildi.[74]

Farklı orta mensupları arasında dostane ilişkiler nadir olmasa da, değişik ortaların ticaret ve hizmet tekelleri ve el koyma "hak"ları üzerindeki rekabeti sık sık anlaşmazlıklara ve şiddetli çatışmalara yol açardı.[75] Büyük zorbalar uğraş ve faaliyetlerini belirli bölgelerle sınırlamaya çalıştıysalar da, bazen sınırlar konusunda uzlaşmak mümkün olmuyordu ve dolayısıyla çatışmanın sonucu sınırları belirliyordu.[76] Örnek olarak, bir ortanın astığı balta başka bir orta tarafından indirilirse, bu derhal şehir içinde hiçbir yetkilinin engelleyemeyeceği şiddetli bir çarpışmayı tetiklerdi.[77] Bu çatışmalarda can kaybı olurdu ve bazen taraflardan biri ortadan kalkardı.[78]

Elbette, tekeller, haraçlar ve balta asma hakları üzerindeki bu savaşlarda saldırının başlıca hedeflerinden biri, ortanın müdahale ve denetimini mümkün kılan mekânın ta kendisi, yani kahvehane idi.[79]

Sonuç

On sekizinci yüzyılda yer alan iktisadi ve siyasi değişiklikler bir zamanlar gözde ve nispeten tecrit edilmiş olan Yeniçeri Ocağını kışlasından çıkarıp şehre soktu ve burada kahvehane kurumu iyi bir sığınak oldu. Kurması kolay olan kahvehane işi yeniçerilerin şehirli sivil hayatın dokusuyla bütünleşmesine izin verdiği gibi, şehrin pazar, iş ve ticaretine katılma ve bunlar üzerinde kontrol imkânı da sağladı. Kahvehane yeniçerilerin askeri görevlerinin ötesinde yürüttükleri çok çeşitli faaliyetlere yer sağlayacak

---

74 Age., c. 2, s. 766–7.

75 Age., c. 1, s. 385, 386, 624, 677 ve c. 2, s. 730.

76 Koçu, *Yeniçeriler*, s. 293.

77 Galata'da çeşitli ortalar arasında patlak veren bir çatışma için bkz. BOA, Hatt-ı Hümayun, 19314/A, 19378, 19385 (tarih 1234/1818–9).

78 Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, s. 138.

79 Age., s. 470.

kadar genişti. Orada, yeniçeriler "normal" kahvehanelerde yer alan alışılmış türden sosyal, kültürel ve siyasi faaliyetlerle meşgul olmanın yanı sıra, orta ruhu ve Bektaşi geleneği ile ilişkilendirilen kültürel ihtiyaç ve gereklilikleri de yerine getirebiliyordu. Emniyeti sağlama ve piyasayı denetleme görevlerini yerine getirmeye ve özellikle de, devlet ve toplum tarafından konan veya kabul edilen hukuki ve kültürel normların ötesine geçen çeşitli faaliyetlerle uğraşabiliyorlardı. Yeniçeri kahvehanesi aslında kahve ve tütün içilecek bir yer olsa da, aynı zamanda bir edebiyat salonu, isyancı karargâhı, karakol, tekke, iş bürosu ve mafya kulübü idi.

Tablo 5.1 Bazı zorbalar ve kahvehaneleri

Zorbanın adı	**Kahvehanesi**
Kahvecioğlu Burunsuz Mustafa[80]	Kuledibi Kahvehanesi
Darıcalı İbrahim Çavuş[81]	Hendek Kahvehanesi
Galatalı Hüseyin Ağa[82]	Çardak İskelesi Kahvehanesi
Tiflisli Ali[83]	Toygar Tepesi Kahvehanesi
Kız Mustafa	Balaban İskelesi Kahvehanesi[84]
Babadağlı[85]	Esir Pazarı Kahvehanesi
Sarhoş Mustafa[86]	Hasanpaşa Hanı Kahvehanesi
Turnacı Ömer[87]	Irgat pazarı Kahvehanesi
Nahılcı Mustafa[88]	Kumkapı'daki kahvehane
Sekban Başçavuşu Mustafa Ağa[89]	Atpazarı'ndaki kahvehane

80 Kahvecioğlu ya da Kalyoncu Burunsuz Mustafa, Alemdar Mustafa Paşa döneminde Galata'daki kendi kahvehanesi önünde idam edildi. Câbi Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, cilt 1, s. 249; Şânîzâde, *Târîh-i Şânîzâde*, cilt 1, s. 90.

81 Bahriyede başçavuştu. Rüşvet alma ve baskı kurma nedeniyle 1813'te Başağalık görevinden alınarak Anadolu'ya sürüldü. Câbî Ömer Efendi, *Câbi Târihi*, cilt 2, s. 1054-5.

82 *İstanbul Ansiklopedisi*, "Çardak İskelesi Yeniçeri Kahvehanesi."

83 Koçu, *Yeniçeriler*, s. 299.

84 *İstanbul Ansiklopedisi*, "Balaban İskelesi Kahvehaneleri."

85 1826 olaylarının ardından idam edildi. Mehmed Es'ad, *Es'ad Efendi Tarihi*, s. 645; Mehmed Es'ad, *Üss-i Zafer*, s. 163.

86 1826 olaylarında faaldi ve Hasan Paşa Hanı önünde, muhtemelen kendi kahvehanesinin önünde idam edildi. Mehmed Es'ad, *Es'ad Efendi Tarihi*, s. 645; Mehmed Es'ad, *Üss-i Zafer*, s. 163.

87 1826 olaylarının ardından idam edildi. Mehmed Es'ad, *Es'ad Efendi Tarihi*, s. 645; Mehmed Es'ad, *Üss-i Zafer*, s. 164.

88 1826 olaylarında önde gelen figürlerden biri olan Nahılcı ya da Nakılcı Mustafa, olaylar sırasında idam edildi. Mehmed Es'ad, *Es'ad Efendi Tarihi*, s. 609, 645. Aksaray'da, metresinin evinde saklanırken yakalanarak Kumkapı'daki kahvehanesinin önüne getirilip idam edildi. Mehmed Es'ad, *Üss-i Zafer*, s. 162-3; Dâniş Bey, *Netîcetü'l-Vekayi'*, s. 70.

89 Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi*, cilt 1, s. 129, 154.

ALTINCI BÖLÜM

Gönül Arzu Eder ki: Toplumsal Cinsiyet, Kentsel Mekân ve Osmanlı Kahvehaneleri*

ALAN MIKHAIL

İbn-i Hibbân'ın aktardığı, yaygın olarak bilinen bir hadis şöyle der: "dört şey saadettendir: iyi kadın, geniş mesken, iyi komşu, rahat binektir."[1] Muhammed Peygamber'in bu sözleri, Osmanlı'daki çoğu kent sakininin ve kahvehane müşterisinin belki aklının ucundan bile geçmemiş olsa da, kadınlar, ev ve mahalle arasında bir ilişkiye işaret eder ve Osmanlı mahalle kahvehaneleri bu ilişkiye ışık tutmamıza yardımcı olur. Bu makalenin devamında, Osmanlı kent kahvehanelerinin Osmanlı kentleri coğrafya-

---

* Bu bölüm Princeton, Berkeley ve Washington DC'de farklı şekillerde sunulmuştur. Haziran 2005'te Princeton'da verdiği "Rethinking Culture in the Ottoman Eighteenth Century" konferansına beni de dahil ettiği için ve bu makalenin önceki taslaklarıyla ilgili son derece yerinde, sabırlı ve bilinçli yorumları için Dana Sajdi'ye özellikle teşekkür etmek isterim. Bu makalenin yazımı, kavramlaştırmaları ve yapılacak araştırmalarla ilgili yardımları için Walter Andrews, Carel Bertram, Douglas Brookes, Julia Cohen, Murat Dağlı, Beshara Doumani, Khaled Fahmy, Cengiz Kırlı, Selim S. Kuru, Selma Akyazıcı Özkoçak, Malissa Taylor, Başak Tuğ ve Zeynep Türkyılmaz'a teşekkür ederim. Hepsinden öte, bahsettiğim farklı sunum metinlerini birkaç yıllık bir dönemde okuyup, keskin analitik eleştirilerini sunan, vaktini ve uzmanlığını hiçbir zaman esirgemeyen Leslie Peirce'a şükranlarımı sunarım.

1 Bu hadisin kaydedilmiş olduğu kaynak: Yusuf el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, çev. Ramazan Nazlı (Hilal Yayınları, t.y., ilaveli 5. baskı) s. 101.

sında önemli mekânlar olduğunu; çünkü Osmanlı dünyasındaki kentsel mekân ve toplumsal cinsiyet kavramlarının karmaşık doğasını vurguladığını ve aynı zamanda ona meydan okuduğunu iddia ediyorum. Osmanlı kahvehanelerinin en başta bir siyasi yıkıcılık yuvası olduğunu iddia eden kahvehane tarihlerinin ötesine geçmeye çalışarak, kahvehaneyi sadece yeniçerilerin toplanıp siyaset konuştuğu bir yer değil; şehirde pek çok işlevi olan kültürel bir sosyalleşme mekânı olarak ele almayı amaçlıyorum.[2] Şunu en baştan belirtmek gerekir ki yeniçeri ya da esnaf kahvehanelerini veya küçük kasabalardaki ya da büyük hanlardaki kahvehaneleri değil, kentlerdeki mahalle kahvehanelerini konu alıyorum.[3] Başka bir deyişle, İstanbul, Kahire ve Halep'in mahallelerine yaşayanların hayatının temel direği olan, erkeklerin arkadaşlarını görmek ve evlerine yakın bir mekânda rahatlamak için sık sık gittiği kahvehanelerle ilgileniyorum.[4]

Osmanlı kent mahallelerindeki kahvehanelerden bahsetmeye başlamadan önce, kentsel mekânı Osmanlı kent sakinlerinin anladığı şekilde

---

2 Siyasi yıkıcılık mekânları olarak Osmanlı kahvehanelerinin bir incelemesi, bu işyerlerinin topluca kapatılmasına getirilen açıklamalar ve Osmanlı kahvehanelerinin genel bir tarihi için bkz. Desmet-Grégoire ve Georgeon (der.), *Cafés d'Orient revisités*; *Encyclopedia of Islam*, "kahwa;" Hattox, *Coffee and Coffeehouses;* Işın, "More than a beverage," s. 10-43; Kırlı, "The struggle over space;" Michel Tuchscherer (der.) *Le Commerce du café avant l'ère des plantations coloniales: espaces, réseaux, sociétés (XVe–XIXe siècle)* (Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 2001).

3 Aşağıda okuyacağınız alıntı Osmanlı mahalle kahvehanelerinin epeyce basit ve biraz da romantik bir tanımı olarak görülebilir: "İstanbul'un en yaygın kahvehane tipidir. Mahalle kültürüyle beslenen, dolaysıyla müşterileri mahalle sakinlerinden ibaret olan sohbet mekânlarıydı. Bu mekânlar aynı zamanda mahallelerin toplumsal iletişim merkezleri olarak da işlev kazanmışlardı. Osmanlı insanının hayatı ev, cami, kahvehane üçgeni içinde geçmekteydi. On altıncı yüzyıl sonlarında mahalle kahvehanelerinin açılmasıyla gündelik hayatın farklı bir mekânda şekillenme süreci başlamıştır." İ. Gündağ Kayaoğlu, "Kahve Sözlüğü," Selahattin Özpalabıyıklar (der.) *Tanede Saklı Keyif: Kahve* (İstanbul: YKY, 2001, s. 165).

4 Ehud Toledano kahvehaneleri Batı'nın yerel barlarına benzetir. Bkz. Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge: Cambridge UP, 1990) s. 242.

tartışmamıza olanak sağlayacak söz dağarcığına aslında sahip olmadığımızı belirtmeyi ihmal etmemek gerek. Cem Behar'ın bir İstanbul mahallesiyle ilgili yaptığı araştırmada ifade ettiği gibi, "Osmanlı şehirlerinde kamusal ve özel alanların arayüzü, bu arayüzün evrimi ve Osmanlı'nın genel kent kültürüyle ilişkisi henüz yeterince araştırılmamış bir konudur."[5] Ne türden mekânlar "kamusal" ya da "özel" kabul ediliyordu bilmiyoruz, ama bu sözcüklerin ve temsil ettikleri fikirlerin Osmanlı şehirlerini tarif etmeye yardım etmek yerine engel teşkil ettiği açık görünüyor. Haremle ilgili eserinde Leslie Peirce, erken modern Osmanlı toplumu söz konusu olduğunda "kamusal/kamu yararına/erkek ile özel/eve ait/kadın bölümlemesinin işlemediği"ni söyler.[6] Peirce, onun yerine, tartışmalarımızda iç/içeri ve dış/dışarı (ya da taşra) kavramlarını merkez almamızı önerir.[7] Gabriel Piterberg'in Osmanlı'da "bahçe"nin İstanbul, "vahşi doğa"nınsa taşra için birer gösteren olarak kullanıldığı şeklindeki açıklamaları da anlamlıdır.[8] Diğer bir alternatif, şehri sarayın karşıtı olarak ele almak olabilir. Walter Andrews, "birbiriyle yakın ilişki içinde olan *pürüzsüz-damarlı* mekân karşıtlığını ve insan davranışındaki *göçebe-kralvari* yaklaşımlar"ı incelememizi önerir.[9] Osmanlı İmparatorluğu'nda mekânlar ile ilgili olarak bu

---

5 Cem Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul* (Albany: State University of New York Press, 2003) s. 49.

6 Peirce, *Harem-i Hümayun*, s. 6. Bkz. Peirce'ın bu konuları daha geniş bir şekilde ele aldığı "Cinsiyet ve gücün mekânsal boyutları" ve "İktidar kaynağı olarak 'iç'" başlıklı bölümler (agy., s. 4-13).

7 Agy., s. 9.

8 Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley: University of California Press, 2003) s. 196-8. Ayrıca bkz. Gabriel Piterberg, "The variety of territorial sites in the poetic and historical imagination of the Ottomans" ("The Meanings of Land: Law, Ideology, and Identity in the Ottoman Period," Berkeley, California, 20 Ekim 2001 konferansında sunulan makale).

9 Walter G. Andrews, "Singing the alienated "I": Guattari, Deleuze and lyrical decodings of *the subject* in Ottoman *divan* poetry," *Yale Journal of Criticism*, 6 (2) 1993, s. 199. Andrews'un tartışmalarının kaynağı: Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

farklı kavramları öne sürerken amacım, eksiksiz bir mekânsal söz dağarcığı bulmamız gerektiğini iddia etmek değil. Aksine, mekân konusundaki bu farklı fikirlerin Osmanlı dünyasında birbiriyle uyum içinde yaşadığını anlatmak ve Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde mekânı katı bir şekilde kavramsallaştırmanın Osmanlı dünyasını oluşturan engin mekânlar çokluğunu tarif etmede çok büyük ihtimalle etkisiz kalacağını öne sürmek istiyorum. Hatta daha da ileri giderek, hiçbir ikiliğin Osmanlı kentlerinin gerçeklerini doğru bir şekilde yansıtamayacağını bile iddia edebiliriz. Bu bölümde, Osmanlı'da mekânlarla ilgili yukarıdaki fikirler üzerinde yükselerek, "kamusal-özel" ya da "eril-dişil" gibi basit mefhumların ötesine geçmeyi umuyor; Osmanlı kahvehanesinin, bir atmosferler ve duygulanımlar çeşitliliğinin akışkan şekilde birleşip karmaşık bir sosyal etkileşim alanı oluşturduğu, örtüşen işlevlere sahip bir mekân olduğunu göstermeyi amaçlıyorum.

Habermas'ın kamusal mekânla ilgili iddialarının, Osmanlı dünyasındaki—hatta herhangi bir yerdeki—kahvehaneleri inceleyen tarihçilere cazip gelebilse de, Osmanlı kahvehanelerini ve bu kahvehanelerin Osmanlı kentlerindeki rollerini düşünürken fayda sağlamadığını, aksine engel teşkil ettiğini en başından belirtmeliyim.[10] Bu konudan bahsetmemin ve Habermas'ın formülleştirmeleriyle ilgili eleştirilerimi sunmamın nedeni, pek çok Osmanlı tarihçisinin Osmanlı kahvehanelerini tartışırken Habermas'ın iddialarını hâlâ bir biçimde kurtarmaya çalışıyor olması.[11] Söz konusu eserinde Habermas bireylerin sohbetlerinin siyasi eylem için nasıl birer zemin haline geldiğini anlamayı amaçlar.[12] Bu yüzden, burjuva kamusal alanının doğuşunu; eğitimli, varlıklı Avrupalı erkek gruplarının

10 Bkz. Jürgen Habermas'ın klasikleşmiş eseri, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev. T. Burger Burger (Cambridge: MIT Press, 1989).

11 Bunun en yeni örnekleri için bkz. Kırlı, "The struggle over space," s. 1-22, 245-85; Uğur Kömeçoğlu, "Historical and sociological approach to public space: the case of Islamic coffeehouses in Turkey," (Doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2001).

12 Habermas'ın kamusal alan kavramları ve bu kavramlara gelen tepkilerin bir tartışması için bkz. Craig Calhoun (der.) *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: Massachussetts Institute of Technology Press, 1992). Editörün kaleme aldığı giriş bölümü bilhassa aydınlatıcıdır.

toplantılarındaki başlangıcından, geniş ölçekli toplumsal örgütlenmeler—örneğin yazılı basın ve kahvehaneler—biçiminde genişlemesine ve yok oluşuna kadar izler. İddialarını on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda devlet ile kapitalizm arasındaki ilişkiler bağlamına yerleştiren Habermas bize bu dönemdeki devlet-toplum etkileşimlerini düşünmenin farklı bir yolunu önerir.

Habermas'ın açıklamalarıyla ilgili olarak bir hayli sorunlu olduğu ortaya çıkan ve benim bu bölümdeki savlarım açısından en büyük önemi taşıyan, Habermas'ın pazar ve kahvehaneler kamusal dünyası ile ev ve aile özel alanını ayıran, "kamusal ile özel arasındaki çizgi" üzerindeki süregiden ısrarıdır.[13] Habermas şöyle yazar: "burjuva kamusal alanı modeli, kamusal ile özelin kesin ayrılığına dayanıyordu."[14] Ben bu bölümde, "kamusal" ile "özel" arasındaki ayrımın Osmanlı dünyası için savunulabilir olmadığını kanıtlayarak, Osmanlı kahvehanelerinin bu ikiliği (ya da Osmanlı mekânları hakkında konuşurken hangi sözcükleri seçiyorsak onlar arasındaki ikiliği) çürütmeye yardımcı olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Osmanlı kahvehanesi, kimi zaman evsel mekân, kimi zaman iş yapma, kimi zaman boş zaman geçirme yeri, bazen sokak veya çarşının bir uzantısı, bazen eğlence yeri, bir yarenlik mekânı, bir iletişim arenası, kıraathane ya da bir kafa dağıtma alanı oluyordu. Dolayısıyla, Osmanlı mekânlarını, ki kahvehaneler de bunun ayrılmaz bir parçasıydı, kavramsallaştırırken konuya çizgiler ve sınırlar açısından değil, katmanlar ve çokluk açısından yaklaşmamız gerekir.[15]

Habermas'ın Avrupa kamusal alanı ve onun erken modern kahvehanelerle ilişkilerine dair yorumları, kadınlar ve toplumsal cinsiyetle modernite arasındaki ilişkiler bakımından da önemli sonuçlar barındırır. Habermas şöyle yazar:

---

13 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, s. 45.

14 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, s. 175-6.

15 Örneğin, Randi Deguilhem, "Le café à Damas et le traité du Sayhc Gamāl al-Dīn al-Qāsamī al-Dimasqī," *Bulletin d'études orientales,* 45, 1993, s. 22'de, Osmanlı kahvehanelerine "un lieu intermédiaire" der.

> Edebiyat eserlerinin ve sanatın ateşlediği kritik tartışma çok geçmeden, bu tür tartışmaların bir sonuca varmayacağı yönünde (*salon*larda verilenler gibi) bir garanti olmaksızın, ekonomik ve siyasi anlaşmazlıkları da içerecek şekilde, en azından kendi bağlamı içinde, genişledi. *Salon*un genelde rokoko benzeri tarzı esasen kadınlar tarafından şekillendirilirken kahvehane toplumuna sadece erkeklerin kabul edildiği gerçeğinin bununla bir ilgisi olabilir. [16]

Bir yorumcu, bu açıklamada kadınları ve alt sınıfları kamusal alanın dışında bırakan dışlama mekânizmalarıyla ilgili olarak şöyle yazar: "bu analize [Habermas'ın analizine] göre, kadınların kahvehanelere girmesi engellendiğinde, burjuvanın düşünsel ve siyasi özbilincinin gelişiminde, modern edebi formların ve okuyan bir halkın doğuşunda, toplumda demokratik katılım biçimlerinin başlatılmasında asli bir rol oynamaları da engellenmiştir." [17] O halde Habermas'a göre kahvehane, kamu alanının, kendi menfaatleri ve kafeinli gelecekleri üzerinde denetimi olan erkeklerin söylenti, siyaset ve toplumu tartıştığı, erkeklere özgü bir kurumuydu. Osmanlı dünyasıyla ilgili çoğu akademik çalışma, hem "kamusal" ile "özel" arasında Habermasçı bir yarılma olduğu hem de bu "kamusal"ın eril olduğu fikrini desteklemeyi sürdürüyor. İşte bir örnek: "Erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve başka yerlerdeki kültürün toplumsal bağlamını hayal etmeye çalışırken, zamanın kamusal mekânlarının erkek mekânları olduğunu hatırda tutmalıyız." [18] Yine, aşağıda, Osmanlı kahvehanelerinin bu fikirlerin neredeyse tam karşısında durduğunu, çünkü erkeklerin (belki de, aşağıda göstereceğim gibi söylenti yaymaktan çok) dedikodu ettiği ve daha da önemlisi, kahvehanelerdeki sosyalleşmelerde *hem* kadın *hem* erkek toplumsal cinsiyet anlayışlarının esas olduğunu iddia ediyorum. Bölümün

---

16 Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*, s. 33.

17 E. J. Clery, "Women, publicity and the coffee-house myth," *Women: A Cultural Review*, 2 (2) Yaz 1991, s. 169.

18 Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 57. Yazarlar daha sonra, çelişkili görünen bir şekilde, "bu kategorideki (dışarıda örtünmeyen) kadınların sayısıyla ilgili elimizde bir kanıt bulunmasa da, Osmanlı kamusal alanında düzenli bir kadın dolaşımı olduğu kesindir," diye yazar (agy., s. 189).

sonuna doğru, Osmanlı şiirini, kahve ve kahveci uşaklarının bu şiirlerde temsil ediliş şeklini tartışarak, Osmanlı kahvehanelerinin eril dünyasında dişilin nasıl karmaşık ve önemli bir veçhe olduğunu gösteriyorum.

Osmanlı kahvehanelerini Habermas'ın ikilikler üzerine kurduğu katı dünyası yerine, Michel Foucault'nun *hererotopya* olarak adlandırdığı, "kendi içlerinde bağdaşmaz olan birçok mekânı, birçok mevkiyi tek bir gerçek yerde yan yana koyma gücü" olan bir mekân olarak ele almayı öneriyorum.[19]

Foucault'ya göre heterotopyalar, bu bildik işaretleri yeniden düzenleyip yeni ve faydalı şekillerde birleştirebilen belirli bildik göndergelerle bağlatılı yerlerdir. Kendi sözcükleriyle, heterotopyalar, "tüm diğer mevkilerle ilişkide olmak gibi ilginç bir özelliği olan; ama belirttikleri, yansıttıkları ya da temsil ettikleri ilişkiler bütününü erteleyen, etkisizleştiren ya da tersine çeviren mevkilerdir."[20] Mahalle, ev ve çarşıyla bağlantıları Osmanlı kahvehanelerini de hem tanıdık hem çağa ait yeni mekânlar haline getirmiş; erkekler, katmanlı işlevlere ve bir atmosferler çokluğuna sahip bu mekânlarda bir araya gelebilmiştir.

Kahve ve kahve tüketiminin bir sosyalleşme yeriyle birlikteliği, kahvenin Müslüman dünyasına ilk girdiği zamanlara dayanır. Ancak kahvenin bölgede ilk ortaya çıkışı konusunda bazı fikir ayrılıkları var. Ralph Hattox'a göre kahve Ortadoğu'ya on beşinci yüzyıl ortalarında girmiştir.[21] Başkaları, on altıncı yüzyıla kadar kaynaklarda kahveden hiç bahsedilmediğini iddia eder.[22] Kesin bilgiye sahip olmasak da kahvenin İstanbul'a on altıncı yüzyıl

---

19 Michel Foucault, "Başka mekânlara dair," *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005) s. 298. Başka bir yerde Foucault şöyle der: "Büyük jeopolitik stratejilerden [...] küçük taktiklerine kadar [...] *uzamların* tarihini tümüyle yazmak gerekir: Bu aynı zamanda *iktidarların* da tarihi olacaktır" (italikler bana ait, iki terim de çoğul). Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) s. 88. Eleştiri kuramı ve kahvehanelerle ilgili daha genel bir tartışma için bkz. Kömeçoğlu, "Historical and sociological approach to public space."

20 Michel Foucault, "Başka Mekânlara dair," s. 295.

21 Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 9.

22 *Encyclopedia of Islam*, "kahwa." Fakat başka bir kaynakta kahvenin Arap Yarımadası'na on altıncı yüzyıldan önce geldiği bilgisi verilir.

ortalarında geldiğini biliyoruz. Osmanlı tarihçisi İbrahim Peçevi, 1554'te iki adam—Halepli Hakem ve Şamlı Şems—İstanbul'a ilk kahveyi getirip, çok geçmeden Tahtakale'de ilk kahvehaneyi açana kadar İstanbul'da ne kahve ne kahvehane bulunduğunu yazar.[23] Kâtip Çelebi'ye göre kahve İstanbul'a 1543'te gelmiştir.[24] Tarihçi Mustafa Âli ise İstanbul ve "diğer büyük şehirlerde" ilk kahvehanelerin 1553'te açıldığını iddia eder.[25]

Gelgelelim, bizim buradaki amacımız açısından önemli olan, kahvenin Ortadoğu'ya gelişinin kesin tarihi değil; kahve tüketilen yerlerin ve kahve tüketimi çevresine inşa edilmiş ritüellerin, içeceğin kendisinden daha önemli hale gelmiş olduğu gerçeğidir. Yorumcular, kahvehanelerin, Müslüman dünyasında kahvenin taşıdığı anlamın ayrılmaz bir parçası haline geldiğini, kahvehane ve kahvenin birbirinin etkisini artırdığını belirtir.[26] Dil düzeyinde, kahvehanelere Türkçede ve Arapçada kısaca kahve dendiğini görürüz. Aslında içeceğin adı olan bu sözcüklerin kahvehaneler için de kullanılması, kahve içilen yerlerle kahve arasında neredeyse denk bir ilişki hayal edildiğini gösterir.

Kahvehaneler sadece müşterilerinin tükettiği kafeinli içecekle yakından bağlantılı olmakla kalmıyordu; bu mekânlar Osmanlı kent coğrafyasının ayrılmaz birer parçasıydı. Kahvenin gelişinden kısa zaman sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun belli başlı kentsel bölgelerinin her yanında kahvehaneler görülür olmuştu. on yedinci yüzyıl sonlarında yazan Mustafa Âli, Kahire'de "binlerce kahvehane çalışıyor" der.[27] Ardından şu yorumda bulunur: "Kahire şehrinde kahvehanelerin çokluğu, adım başı kahvehanelerin, insanların toplanabileceği mükemmel yerlerin öbeklenmesi [kayda

23 İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, 2 cilt, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1864–67, cilt 1, s. 363-4.

24 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l Hakk fî İhtiyâri'l Ehakk*, Marifet Yayınları, 2001, s. 60.

25 Mehmet Şeker (der.) *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Mevâ'ıdü'n-Nefâis fî-Kavâ'ıdi'l-Mecâlis* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997) s. 219.

26 Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 65.

27 Andreas Tietze (der.), *Mustafâ 'Alī's Description of Cairo of 1599: text, transliteration, translation, notes* (Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975) s. 34.

değer]."[28] Halep'e giden Britanyalı gezgin Alexander Russell on sekizinci yüzyıl sonunda şöyle yazar: "Şehri gezen bir yabancının dikkatini karşılaştığı şeyler arasında en çok kahvehaneler çekiyor doğal olarak. Kahvehaneler şehrin her mahallesinde bulunuyor, ve bazıları geniş ve güzel."[29]

On altıncı yüzyıl İstanbul'unda kahvenin şehre gelişinden on, onbeş yıl sonra Kâtip Çelebi, "[Kahve] çekinilmeden içilir oldu, her sokakbaşında bir kahvehane açıldı," diye yazar.[30] Peçevi, on altıncı yüzyılda kahvehanelerin son derece popüler hale geldiğini, öyle ki, kalabalık yüzünden genellikle ne oturacak ne ayakta duracak yer bulunmadığını belirtir. Artık kimse camiye gitmemektedir.[31] Tarihçi Cengiz Kırlı, on dokuzuncu yüzyıl başında İstanbul'daki her yedi sekiz işletmeden birinin kahvehane olduğunu iddia eder. Sadece Beşiktaş'ta 22 kahvehane varken Boğaz boyunca uzanan mahallelerde toplam 108 kahvehane bulunmaktadır.[32] Yazılarında aynı dönemden bahseden on dokuzuncu yüzyıl gezgini Britanyalı Charles White, İstanbul'un en az 2500 kahvehaneye ev sahipliği yaptığını yazar.[33]

Kahvehanelerin bütün kent mahallelerinde bulunmasının nedeni, kısmen, ne zaman yeni bir mahalle ya da şehir gelişmeye başlasa ya da ekonomik koşullar kahve işi için umut vaat edici görünse hemen kahvehanelerin açılmasıydı. Örneğin, yeni inşa edilen mahallelerde ilk beliren yapılardan biri evlerse, diğeri de kahvehanelerdi. 1771'de Ali Bey, Kahire'nin Nil boyunca uzanan Bulak bölgesinde konutlar, bir cami ve depolarıyla birlikte bir kervansaray inşa etme projesine girişti. Proje öylesine büyüktü ki Nil'e kadar uzanıyordu ve şehre toprak kazandırmak için nehrin akışı değiştirilmişti. Kahire sakinleri vakit geçirmeden bu yeni topraklara taşındı. On sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyıl başı

28 Agy., s. 37.

29 Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo* (2 cilt, Londra: G.G. and J. Robinson, 1794) cilt 1, s. 23.

30 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk,* s. 74.

31 Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 1, s. 364.

32 Kırlı, "İstanbul," s. 75-6.

33 Charles White, *Three years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844* (3 cilt, Londra: Henry Colburn, 1845) cilt 1, s. 282.

Mısır tarihçisi Abdurrahman el-Cebertî'nin aktardığı gibi, burada inşa edilen ilk iki yapı, evler ve kahvehanelerdi.[34] Hanlarda da ilk kahvehaneler açılırdı. Kahire'de bir *vekâle*de bütün dükkânların inşaatı bittiğinde, daha han açılmadan hemen bir kahveci ilave edilirdi.[35] 1787'de İsmail Bey büyük bir işletme *(kaysâriyye)* açtığında, müşterilerin kahve içmek için dışarı çıkmak zorunda kalmaması için içerideki 21 dükkânın yanına bir kahvehane ilave etmesi gerektiğini biliyordu.[36] İlginçtir, Fransızlar Mısır'ı işgal ettiğinde Mısırlılar Fransızların mevcudiyetini ticari bir fırsat olarak görüp Fransız ordusunun meskenleri civarına kahvehaneler açmıştır.[37]

Osmanlı kültürünün en görünür kaynaklarından biri olan kahvehaneler, insanların gittiği her yere girmiştir. Mimariye doğuştan gelen bir yeteneği olan (*kâne lehu meleke ve fikre fî hendesetü' l-binâ*) Emir Kâsım Bey Ebû Seyf, akan sular, mersin ve söğüt ağaçlarıyla süslü, türlü türlü gölgelik alanlarla kaplı bir bahçesi olan devasa bir saray inşa etti. Halka açılmasıyla birlikte bahçe kısa sürede çok popüler bir gezinti ve serinleme yeri haline geldi. Bahçenin müdavimlerinin sayısı iyice arttığında Emir Kâsım Bey Ebû Seyf bir kahvehane açmaya karar verdi. El-Cebertî, bahçeye gelenlerin sayısının artmasıyla kahvehane açılması neredeyse aynı zamanda olmuş, çok sayıda insan gelmesi için kahvehane açılması adeta bir zorunlulukmuş gibi bahseder.[38]

Bu tartışmaya bir arkaplan olarak, on sekizinci yüzyıl Osmanlı şehrinin sosyal yaşamında yiyecek sunmanın ve tüketmenin çok büyük öneme sahip olduğunu unutmamalıyız.[39] Yaşamın bu temel unsuru çevresinde sayısız sosyalleşme, boş zaman ritüeli ve politik ritüel dönerdi. On sekizinci yüzyıl

---

34 Abdurrahman el-Cebertî, *'Aca'ibü'l-âsâr fi'l-terâcim ve'l-ahbâr* (4 cilt, Kahire: Matb'at Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1998) cilt 1, s. 600.

35 Agy., cilt 3, s 378.

36 Agy., cilt 2, s 232.

37 Agy., cilt 3, s 18.

38 Agy., cilt 3, s 346-7.

39 Osmanlı dünyasında yemeğin ve sosyal toplantıların kültürel önemi için bkz. Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler,* s. 78 ve Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity,* s. 228. Yemeğin Osmanlı ordusunda ve idari ritüellerdeki rolünün ele alındığı bir çalışma için bkz. Peirce, *Harem-i Hümayun,* s. 242-3.

Osmanlı şehrinde yemek en çok ev ve aileyle ilişkilendirilirdi, zira restoran kültürü diye bir şey yoktu ve dışarıda yemek çok nadirdi.[40] İnsanlar kendi evinde değilse ancak bir arkadaşın ya da akrabanın evinde yemek yerdi.

Ailelerin evlerinde mutfak bulunup bulunmadığı sorusunun Osmanlı dünyasında yeme kültürünü değerlendirmede önemli bir etmen olduğu aşikâr olsa da bu soru henüz kesin bir yanıt bulmuş değil. On yedinci ve on sekizinci yüzyıl Kahire evlerini incelediği çalışmasında Nelly Hanna orta büyüklükteki evlerin sadece %14'ünde mutfak bulunduğu tahmininde bulunur.[41] Bu nispeten düşük oran, Kahireli ailelerin sadece %14'ünün evde yemek pişirdiği anlamına gelmez. Hanna'nın açıkladığı gibi, aileler evlerinde ya da evlerinin yakınında et pişirmek için bir *kânûn* (bir tür mangal) kullanır; bu taşınabilir pişirme aparatı evler arasında ihtiyaç temelinde paylaşılırdı.[42] Abraham Marcus on sekizinci yüzyılda Halep'te neredeyse bütün evlerde—sekiz kuruşluk en ucuz evlerde bile—mutfak bulunduğunu iddia eder.[43] Fakat Marcus'un bulguları, Antoine Abdel-Nour'un on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Halep'teki evlerin ancak %50'sinin mutfağının olduğunu iddia ettiği çalışmasına ters düşer.[44]

---

40 Her ne kadar Marcus "dışarıda yemek alışılmadık bir şeydi" diye iddia etse de, Edward William Lane, on dokuzuncu yüzyıl Mısırlılarında dışarıda yemek yemenin alışılmadık bir şey olmadığını öne sürüyor gibidir (Marcus, *The Middle East on the eve of modernity,* s. 228). Yazar, "Kahire'nin ve diğer şehirlerin sabah pazarlarında satılan [...] ful medames"den oluşan kahvaltılardan bahseder. Bu iki yazar arasındaki ayrılığın Mısır ile Halep arasındaki farktan mı, on sekizinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasındaki farktan mı, yoksa yazarların kendisinden mi kaynaklandığı açık değildir (Edward William Lane, *Description of Egypt,* Jason Thompson (der.) (Kahire: The American University in Cairo Press, 2000) s. 134.

41 Nelly Hanna, *Habiter au Caire la maison moyenne et ses habitants aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 1991) s. 142.

42 Agy., s. 154.

43 Abraham Marcus, "Privacy in eighteenth-century Aleppo: the limits of cultural ideals," *International Journal of Middle East Studies,* 18 (2) 1986, s. 170.

44 Antoine Abdel-Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane: XVIe-XVIIIe siècle* (Beyrut: Librairie orientale, 1982) s. 100.

Dror Ze'evi'nin miras kayıtları üzerinde yaptığı inceleme, on yedinci yüzyıl Kudüs'ünde çoğu ailenin evinde bıçak, tencere, tava ve türlü tabaklar bulunduğunu (fakat çatal ve kaşık bulunmamıştır) gösterir.[45] Ailelerin evlerinde yediğine işaret eder bu elbette, fakat evde yemek pişirdikleri anlamına gelmez. Osmanlı'da evde mutfağın rolünün ne olduğu sorusu yanıtsız kalsa da, yukarıda bahsedilen çalışmalar ailelerin genellikle evde yemek yediği konusunda hemfikirdir.

Osmanlı mutfağının en önemli parçalarından biri, önemli bir gelenek olan kalabalık akşam yemekleriydi.[46] Arkadaş ve aileler için aynı zamanda bir boş zaman etkinliği olan bu davetler elbette yemekten fazlasını içeriyordu. Tütün içmek, sohbet etmek, tavla veya başka oyunlar oynamak, dedikodu yapmak ve kahve içmek, iyi bir akşamın olmazsa olmazlarıydı. Osmanlı şehirlerinde yaşayanların genel kuralı bozup dışarıda bir şeyler yiyip içtiği tek ter kahvehaneydi. Aslında, kahvehane, insanların hoş bir akşam yemeğinin yemek hariç bütün eğlencelerini paylaşabildiği ev dışındaki tek yerdi.

Osmanlı kent kahvehanelerinin her yere yayılıvermesinin yol açtığı diğer bir önemli toplumsal değişim, kahvehanelerin geceleri evin dışında bir sosyalleşme yeri vazifesi görmesiydi.[47] On yedinci yüzyıl İran kahvehanelerine ziyaretlerini kaleme alan İngiliz John Fryer, "burada geceleri çatının içbükey kısımlarına daireler halinde asılmış tel veya iplere tutturulmuş cam kaplar içinde yığınla kandil yanıyor," der.[48] Güneş batıp sokaklar boşaldığında insanlar genellikle ya evlerinde ya mahalle kahvehanesinde

---

45 Dror Ze'evi, *Kudüs: 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi*, çev. Serpil Çağlayan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000) s. 37.

46 Osmanlı'da akşam yemeği davetlerinin önemi konusunda bkz. Kafadar, "Ben ve başkaları," s. 61-4. Bir on dokuzuncu yüzyıl akşam yemeği davetinin oryantalist bir tasviri için bkz. Lane, *Description of Egypt*, s. 141-9.

47 Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 111. Osmanlı şehirlerinde ışığın ve aydınlatmanın rolü için bkz. Maurice Cerasi, "The formation of Ottoman house types: a comparative study in interaction with neighboring cultures," *Muqarnas*, 15, 1998, s. 133-4 ve 137.

48 John Fryer, *A New Account of East India and Persia in Eight Letters*, Londra: R. Chiswell, 1698, s. 345.

olurdu.[49] Hatta, el-Cebertî, Kahire'deki insanların Ramazan gecelerini evlerinde veya kahvehanelerde geçirdiğini anlatır.[50]

Kahve tüketicilerinin geceleri çevirdiği işler, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda devlet görevlilerinin kahvehanelere yaklaşımlarına da etki etti. "Geceyi fethetmek" kentliler için bir heyecan ve gurur kaynağı, yerel yetkililer içinse bölgedeki otoritelerini gösterme yoluydu.[51] 1798'de Fransızlar Kahire'yi işgal etmeden hemen önce şehrin pek çok mahallesinde yaklaşan tehlikeyle ilgili gerilimler çıktı. Yerel yetkililer şehrin sakinlerini rahatlatmak için bütün çarşıların ve kahvehanelerin geceleri de açık kalmasını emretti ve insanların kalbindeki kederi dağıtmak, toplumda bir şenlik havası ve muhabbet yaratması için bu alanlarda kandiller yakılmasını (*dahâbu'l-vehşe min el-kulûb ve husûlu'l-isti'nâs*) rica etti.[52]

49 Örneğin, *The Qadi and the Fortune Teller* [Kadı ve Falcı] romanının kahramanı Abu Khalid, gece vakti kapısı çalındığında duyduğu dehşeti ifade eder, zira "ne bana ne başka decent bir eve günbatımından sonra habersiz misafir gelmez." Bkz. Nabil Saleh, *Nabil Saleh, The Qadi and the Fortune Teller: Diary of a Judge in Ottoman Beirut (1843)* (Londra: Quartet Books, 1996) s. 13. Habersiz ziyareti şiddetle kınayan Osmanlı tarihçisi Mustafa Âli de benzer şeyler yazar: "Böyle zamanlardaki ziyaret zararlıdır. Ev sahibine üzüntü verir. ... Böyle kıt anlayışlı münasebetsizlerin dışarıda kalması, ziyaretlerinden daha iyidir" (Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âlî,* s. 204).

50 El-Cebertî, *'Aca'ibü'l-âsâr*, cilt 3, s. 81.

51 "Geceyi fethetmek" ifadesini, Cemal Kafadar'ın "Coffee and the conquest of the night in the early modern era" [Kahve ve erken modern dönemde gecenin fethi] (11. Eugene Lunn Konferansı, Davis, California, 15 Mayıs 2003) başlıklı konuşmasından ödünç aldım. Ayrıca bkz. Cemal Kafadar, "A history of coffee" (13. Ekonomi Tarihi Kongresi, Buenos Aires, Arjantin, Temmuz 2002'de sunulmuş makale). Kahve ve kahvehaneler, erken modern kent sakinleriyle gece arasında yeni bir ilişki türüne kapıları açmıştır, ama geçmişte bunun başka örnekleri de vardı. Örneğin meyhaneler, kahve ve kahvehaneler Ortadoğu'ya gelmeden önce de sonra da erkeklerin hava karardıktan sonra gittikleri yerlerdi. Şarap ve meyhane ile kahve ve kahvehane arasındaki ilişkiler kahveyle ilgili hem birincil hem ikincil kaynaklarda yaygın bir temadır. Aşağıda bu konuya geri döneceğiz. Kahveyle gece arasındaki diğer bir bağlantı da Sufilerin gece boyu süren ayinlerinde kahveyi uyarıcı olarak kullanmasıdır.

52 El-Cebertî, *'Aca'ibü'l-âsâr*, cilt 3, s. 4.

Ardından, Arife gününde (Hac ayının dokuzuncu günü) neşe ve sevinç havası (*el-ferah ve'l-surûr*) yaratmak için kahvehanelerin ve iş yerlerinin açıldığını okuyoruz.[53] Her iki örnek de kahvehanelerle gece kahvehaneye gitmekten alınan keyif arasındaki önemli ilişkileri gözler önüne seriyor.

Kahve, erkekler için günü gün batımının çok sonralarına kadar uzattı. Bu, çoğu zaman dışarıda oldukları ve eskiye nazaran daha uzun süre ailelerinden uzak kaldıkları anlamına geliyordu. Ayrıca, kahve herkesin tükettiği bir içecekti; her toplumsal sınıftan insan, kahveyi evinde içebilecek durumda olan zenginler bile kahvehanelere giderdi. On dokuzuncu yüzyıl gezgini Britanyalı Charles White, kahvenin "zenginin tesellisi, fakirin temel gıdası" olduğunu yazar.[54] On yedinci yüzyılda yazan Peçevi'ye göre kahvehaneler öylesine revaçtadır ki, önde gelen devlet memurlarından hariç itibarlı erkeklerin (*eshâb-ı menâsıbdan gayri kibâr*) kahvehaneye gitmekten başka çaresi yoktur.[55]

Bununla birlikte, kahveyle yoksul ve muhtaçlar arasındaki ilişki vakanüvislerin de zamanın gözlemcilerinin de dilinden hiç düşmez. On altıncı yüzyıl sonunda Kahire halkının yoksulluğundan bahseden Mustafa Âli, "ülkenin dindarları ve yoksulları hep azla yetinerek yaşar. Çoğu, sıvı olarak kahve, katı gıda olarak da kavrulmuş kahve çekirdeği ve birkaç kuru peksimetle yetinir," diye yazar.[56] Daha sonra, kahvehaneye gidenleri "işi gücü kahvehanedeki konuşmaları yönetmek, veresiye kahve içmek, tutumluluktan bahsetmek olan [...] parazitler" olarak tarif eder.[57] El-Cebertî, balık kızartma ya da hamur işi satmaya benzettiği kahveciliği en alt düzey, en bayağı işlerden (*el-hirefü'l-denîe*) biri olarak ifade eder.[58] On altıncı yüzyıl Osmanlı Kudüs'ünde, Osmanlı yetkililerin "ahlaksızlık, fitne, kötülük ve asilik" dediği şeyin, genellikle şehrin ekonomik açıdan muhtaç durumdaki kahvehane müdavimlerinde görüldüğünü ve bu ayak

---

53 Agy., cilt. 3, s. 336.

54 White, *Three Years in Constantinople*, cilt 1, s. 280.

55 Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 1, s. 364.

56 Tietze, *Mustafa 'Ali's Description of Cairo*, s. 33.

57 Agy., s. 37.

58 El-Cebertî *'Aca'ibü'l-âsâr*, cilt 3, s. 74.

takımının toplanma yeri olan kahvehanelerin yayılmasından korkmalarına neden olduğunu öğreniriz.[59]

Peki, kahvehaneye giden erkeklerin fakirliği ve kahvehanede vakit geçirmenin maliyeti göz önüne alındığında, kahvehaneye bu kadar sık gitmelerini nasıl açıklarız?[60] Bu soruyu yanıtlamak için önce kahvehaneyi Osmanlı şehrinin toplumsal dünyasına, özel olarak mahalle bağlamına yerleştirmemiz gerekir.[61] Kahvehaneler Osmanlı şehirlerinin mahallelerine serpiştirilmiş haldeydi. Mısır seyâhatlerinde Evliya Çelebi Kahire'de kırktan fazla mahalle tarif eder ve neredeyse hepsinde, mahallenin büyüklüğü ne olursa olsun, en az bir kahvehane vardır. Örneğin Kefri Cedid mahallesinde 200 ev, bir cami ve bir kahvehane bulunduğunu; 1000 ev ve bir cami bulunan bir mahalle olan Kefri Nahe'de hiç dükkân, hamam ya da *vekâle* yokken bir kahvehane bulunduğunu yazar. Her türden mahalledeki her türden kahvehaneden bahseden Evliya Çelebi bazı kahvehaneleri *Arab kahvehaneleri* bazılarını *fellâhîn kahvehaneleri* olarak adlandırır.[62] Evliya

---

59 3 Aralık 1565 tarihinde İstanbul'dan Kudüs Kadısına gönderilen bir fermanda şöyle yazar: "Onlar [kahvehaneler], gece gündüz ahlaksızlık ve fitnecilik, kötülük ve asilik yapan levendatın ve fasıkların buluşma yeridir." Bkz. Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615: A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri*, Oxford: Clarendon Press, 1960, s. 161.

60 On dokuzuncu yüzyılda Kahire'de kahvenin fiyatıyla ilgili bkz. Lane, *Description of Egypt*, s. 333. On dokuzuncu yüzyılda Şam'daki fiyatı için bkz. Deguilhem, "Le café à Damas," s. 23.

61 Osmanlı şehirleri, kentlerdeki sosyal yaşam ve ilgili konularda artık epeyce geniş bir literatür bulunuyor. Dikkate değer eserlerden bazıları: Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*; Eldem, Goffmann ve Masters, *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*; Raymond, *Artisans et commerçants*; Raymond, *Arab Cities in the Ottoman Period: Cairo, Syria and the Maghreb* (Aldershot: Ashgate, 2002) ve Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries* (Leiden: E.J. Brill, 2004).

62 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır, Sudan, Habeş (1672-1680)*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1896-1938, cilt 10, s. 716-30. Fellâhîn kahvehaneleri adından anlaşılacağı gibi çiftçilik yapan köylülerin, Arab kahvehaneleri ise

Çelebi'nin anlattıklarından, Kahire'nin pek çok farklı mahalleden oluştuğu ve her bir mahalledeki kahvehanenin bahsedilmeye değer merkezi bir nokta olduğu izlenimini edininiz.

Zamanın çoğu şehri gibi Osmanlı şehirleri de bir uçtan diğer uca mesafesi en çok 3-5 km olan nispeten küçük şehirlerdi. Bu sıkıştırılmış alanda yoğun bir yol ağı, pek çok farklı türden ev, işyeri, dini kurum, kahvehane, hamam, külliye, sebil ve türlü türlü başka mekânlar bulunurdu. Osmanlı devletinin zihin yapısında şehir sarayın karşıtıydı. Saray kültürlü ve eğitimliyken, şehir kaba, basit ve görgüsüzdü. Örneğin, Mustafa Âli, "aşağı derecedeki kişinin" iğrenç alışkanlıklarını o kişinin "şehroğlanı" olmasına bağlar ve "büyükler"in yanında yapılmaması gerekenleri bu "şehroğlanları"nın davranışları üzerinden gösterir.[63] Başka bir yerde, sarayı "istiridye kabuklarının derinlerinde" saklı bir inciye benzeterek şehir ile sarayı birbirinden ayırır.[64] Bu imgeler, imparatorluğun iktidarının kaynağı olan padişah ve saraya verilen mutlak otoriteyi zarafetle vurgular. İç saray avlusunu imalı bir şekilde "erkek 'haremi'" olarak adlandıran Leslie Peirce, hem bu mekânın mekânsal ve simgesel açıdan delinemez oluşuna hem şehirden ve sarayın diğer kısımlarından ayrılığına işaret eder.[65]

Çoğu kent sakini şehirdeki yaşamının büyük kısmını tek bir mahallede geçirir, yerel etkinlik alanlarının ötesine nadiren geçerdi, çünkü gündelik ihtiyaçlarının tamamını yakın sosyal çevreleri içinde giderebilirdi. Dolayısıyla mahalleler çoğu Osmanlı kent sakini için kent yaşamının etrafında

---

muhtemelen Mısırlı Bedevilerin ya da diğer köylü sınıflarından olanların gittiği kahvehanelere verilen isimdir.

63 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 200. Bu tartışmanın bulunduğu bölümün başlığı, "Büyükler huzurunda yapılmaması gereken davranışlar" dır.

64 Andreas Tietze, *Mustafâ 'Alî's Counsel of Sultans of 1581: Edition, Translation, Notes* (2 cilt ,Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979-82) cilt 1, s. 38.

65 Peirce, *Harem-i Hümayun*, s. 375. Haremle ve genel olarak Topkapı Sarayı'yla ilgili bu konuda bkz. Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge: MIT Press, 1991; "Framing the gaze in Ottoman, Safavid and Mughal palaces," *Ars Orientalis*, 23, 1993, s. 303-42.

döndüğü kendine yeten birer eksendi. Diğer bir deyişle mahalle, "aile dışındaki en yakın toplumsal birim"di.[66] Her mahallede gündelik ihtiyaçlar için küçük bir çarşı, belki küçük bir cami, bir kasap, seyyar manavlar ve hayati toplumsal hizmetleri sağlayan diğer kurumlar bulunurdu.

Bu sıkı dokunmuş cemaatlerin sakinlerinin ister istemez birbiriyle düzenli olarak karşılaşması, çoğu zaman geniş aile nitelikleri edinen ayrı bir mahalle kimliği duygusunu besledi.[67] Bu mahallelerde herkes birbirini tanıdığından, yabancılar hemen fark edilirdi. Ancak bu yakınlık düzeyi her zaman iyi niyet ve dostluk ruhu taşımazdı; aynı zamanda, insanların birbirleri, evlerinde neler yaptıkları, cemaat içinde ve başka yerlerde başkalarıyla nasıl etkileşime girdikleri hakkında düzenli olarak konuştuğu bir sosyal çevre yaratırdı. İnsanların mahallenin sokaklarında, manavında ya da çeşmesinin başında düzenli olarak bir araya gelmesi demek, bitmeyen bir dedikodu, gözetleme ve komşularla ilgili genel bir merak atmosferi demekti.

Yine de bu mahalle cemaatleri, toplumsal etkileşimler, mekân kullanımı ve mahalle ruhu konusunda yazılı olmayan bir dizi kurala riayet etmiş görünür.[68] Kent sakinleri, komşularının ya da bir bütün olarak cemaatin mahremiyetine, sağlığına, güvenliğine ya da rahatına zarar vermemek kaydıyla mekânı dilediklerince kullanabilirdi. Ünlü Arap deyişi, *el-câr kabl el-dâr* (ev alma, komşu al), yerel bütünün iyiliğinin ve güvenliğinin, bireyin çıkarlarından önce geldiğini ifade eder. Pratikte bu, yeni ya da ek binalar inşa edilmesi veya mevcut bir yapıya ilaveler yapılması, su kullanımı, sokakların ve caddelerin bakımı gibi konuların, ortak kullanılan mekânlarda ortak çıkarları olan mahalleliler arasında ve tarafından müzakere edilip düzenlendiği anlamına gelir.[69]

Osmanlı mahallelerinde mekânlar akışkan olduğundan ve birbiriyle kesiştiğinden, bölümler ve ayrımlar açısından ele alınmamalıdır. Örneğin,

---

66 Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds,* s. 275.

67 Bu konuda, Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (New York: Warner Books, 1991) s. 123'te şöyle yazar: "mahalle, içinde yaşayan sakinlerine aitti ve bir bakıma evlerin bir uzantısıydı."

68 Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity,* s. 322-8.

69 Agy., s. 296-304.

bütün cemaati ilgilendiren mahalle işlerinin, kendi menfaati için birbiriyle yarışan bireylerin denetiminde olduğu gerçeğini nasıl yorumlarız? Evlerin içini sadece aile bireyleri ve davetli misafirler görebilirdi, ama mahalledeki sesler ve dedikodu evlere ve dükkânlara serbestçe girer çıkar, sokaklarda serbestçe dolaşırdı. Gözün göremediğini genellikle kulaklar duyardı.[70] Dahası, Osmanlı mahallelerinde sayısız türden mekân vardı ve ev yaşamı bu mekânlardan sokaklara dökülür ya da yine bu mekânlardan evlere taşınırdı. Ev yaşamının sokağa dökülmesine bir örnek olarak, birkaç aile tarafından paylaşılan çıkmaz sokakların, fazla odunu ve evin diğer ihtiyaçlarını depolamak, ev işlerini yapmak için ekstra alan sağladığını hatırlayalım.[71]

Evi komşu olmayanlar ya da burada oturanlarca davet edilmemiş olanlar bu alana genellikle alınmazdı. Yani bu alan, bazı bakımlardan, evin fiziksel sınırları dışındaki bir uzantısıydı.[72] Cem Behar'ın İstanbul'daki Kasap İlyas Mahallesi üzerinden açıkladığı gibi, "İstanbullular kamusal yaşamlarında mahalleyi genellikle dokunulmaz bireysel özel alanlarının, kişisel alanlarının doğrudan bir uzantısı olarak gördü."[73] Mekânla ve şehirle ilgili bu konulara aşağıda yeniden döneceğiz; şimdilik, bunun Osmanlı kahvehanelerinin gelişip büyüdüğü kent dünyasının kabataslak bir portresi olduğunu söylemek yeterli.

Civarda yaşayan müdavimlere hizmet eden mahalle kurumları olarak kahvehaneler, "kamusal" ve "özel" gibi terimlerle layıkıyla tarif edilemeyen mekânların çoklu ve birbiriyle kesişen roller oynadığı bu akışkan yerel cemaatler dünyasında gelişti. Ben, Osmanlı İstanbul'u, Kahire'si ve Halep'inin yoksul kesimlerindeki mahalle kahvehanelerinin, evin uzağına

---

70 Bu noktada, Abraham Marcus'un "fiziksel mahremiyet" ile "bilgi mahremiyeti" arasında yaptığı ayrım öğreticidir. Bkz. Marcus, "Privacy in eighteenth-century Aleppo," s. 165-83.

71 Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*, s. 44-6.

72 Janet Abu-Lughod bu mekânı "yarı özel mekân, kamusal ile özel arasında, üçüncü bir kategori" olarak ifade eder. Bkz. Janet L. Abu-Lughod, "The Islamic city-historic myth, Islamic essence and contemporary relevance," *International Journal of Middle East Studies*, 19 (2) 1987, s. 168-71.

73 Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*, s. 23-4.

değil, içine bakarak daha iyi anlaşılabileceğini iddia ediyorum. Bundan kastım, kent kahvehanelerinin erkek müşterilerine selamlığın, yani evin erkeklerinin misafirlerini karşılayıp ağırladığı kısmının yerini tutan bir mekân sunduğudur.[74]

Bu şehirlerde yaşayan ve ayrı birer haremlik ve selamlığı olan büyük evlerde oturmaya gücü yetmeyen pek çok aile, kadınlarla erkeklerin bir arada misafir edilmemesi geleneği nedeniyle misafirlerini evlerinde ağırlayamıyordu.[75] Dina Khouri'nin Musul'u konu alan eserinde belirttiği

74 Yirminci yüzyıl coğrafyacısı Brian Beeley, köy kahvehanelerin evlerdeki erkek sosyalleşme mekânları olan misafir odalarının ya da misafirhanelerin yerini almasıyla ilgili benzer bir iddiada bulunur. Önemli bir nokta, Beeley'in, 1945 ile 1960 yılları arasında Anadolu köylerinde inşa edilen kahvehanelerin köylü erkeklerin ihtiyaçlarını bazı aile evlerinin misafir odalarından daha iyi karşıladığını, çünkü kahvehanelerin daha geniş olduğunu ve daha az hiyerarşi barındırdığını iddia etmesidir. Beeley, pek çok erkeğin köyünde kahvehane istediğini, çünkü kahvehanenin kentlilik ve kültürlülük simgesi olduğunu da belirtir. Böylelikle, tıpkı benim on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı şehirlerinin yoksul erkek sakinleri için selamlık vazifesi gördüğüne inandığım gibi, Beeley de—kendi ifadesiyle, "geleneksel misafir odasının modern şekli" olan—köy kahvehanelerinin, evin sosyal rolünü ondan daha iyi gerçekleştirerek yerini aldığını gösterir. Bkz. Brian W Beeley, "The Turkish village coffeehouse as a social institution," *Geographical Review*, 60 (4) October 1970, s. 475-93.

75 İslam'da karşı cinsi karşılarken ve ona hizmet ederken izlenecek tarihsel bir örnek vardır. İslam âlimi Yusuf el-Kardavi bu örneği Sehl İbn-i Sa'd el-Ansârî'den aktardığı şu hadisle açıklar: "Ebu Üseyd es-Sâ'dî, düğün yaptığı zaman peygamber (s.a) ile ashabını davet etmişti. Onlara ne bir yemek hazırlamış ve ne de bir şey takdim etmişti. Yalnız karısı Ümmü Üseyd bir toprak kap içinde hurma yıkamış getirmişti. Peygamber (s.a) yemeğini bitirince ıslak hurmaları kendi elleriyle sıkarak suyunu Hz. Peygambere içirmişti." Bu hadisi yorumlayan Şeyhü'l-İslâm İbn-i Hacer, bir kadının kocasına ve erkek misafirlerine hizmet edebileceği gibi, kocanın da karısına hizmet edebileceğini iddia eder. Ancak, "unutulmamalıdır ki; bu gibi hallerde fitne tehlikesinin bulunmaması ve kadının örtülecek yerlerini örtmüş olması şarttır. Zamanımızın ekseri kadınları gibi eğer kadın, tam tesettüre riayet etmemişse, onun erkeklere görünmesi haramdır," diyerek iddiasını sınırlandırır (el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, çev. Ramazan Nazlı, Hilal Yayınları, ilaveli 5. baskı, s. 175-6). Bu açıklamalara rağmen Osmanlı kadınları ve erkekleri misafirlerini genellikle evin farklı odalarında ağırlamıştır.

gibi, evde kadınlara ve erkeklere ayrı alanlar tahsis edilmesi, ekonomik toplumsal merdivenin alt basamaklarına indikçe daha az yaygın hale gelir.[76]

Osmanlı kent sakinlerinin evleriyle zenginlerin köşk, bağ ve bahçelerini kıyaslayan Mustafa Âli, "yönetiminde bulunanları birbiri üstüne dar bir çadırda yerleşmeye zorlamak, kendisini de aydınlık olmayan karanlık kabir gibi bir gediğe benzeyen harab odada oturmaya mecbur bırakmak"tan bahseder.[77] Belki abartılı da olsa Ali'nin tarifi çoğu Osmanlı evinin çok küçük ve sıkışık mekânlar olduğunu gösterir. Yani kahvehaneler yoksul erkeklere arkadaşlarıyla ve iş yaptıkları insanlarla, Ali'nin deyişiyle, "mülazemet" edecekleri bir tür ortak selamlığa sahip olma şansı sunarken, kadınlara da haremlik olarak yeniden düzenlenen evlerinde kendi özerk sosyalleşme alanlarını vermiştir.[78]

Evde erkeklere ve kadınlara ayrı mekânlar inşa etmek alt ve orta sınıflara fazlasıyla pahalı geliyor olsa da kadınlar evde özerk bir alana sahip olabiliyordu. Evin *beyt* denilen ve ailenin erkek kadın bütün bireyleri tarafından paylaşılan bu kısmı "nadiren bölünebilirdi ve öyle görünüyor ki gerçekten kadınlara ve çocuklarına ait tek özel alandı."[79] Dolayısıyla

---

76 Dina Rizk Khouri, "Drawing boundaries and defining spaces: women and space in Ottoman Iraq," Amira El Azhary Sonbol (der.) *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse UP, 1996) s. 185. Ayrıca bkz. Marcus, "Men, women and property: dealers in real estate in 18th century Aleppo," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26, 1983, s. 137-63.

77 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 120. Daha sonra Âli ekler: "meskenin genişliği dünyalığın bolluğunu gösterir." Ayrıca, şu sözleriyle, insanın "hayatı boyunca" yaşayacağı yer olan evin önemini vurgular: "Bilginlerin bazısı oturulacak ev için; "satın alınanın ilki ve satılanın, elden çıkarılanın sonu..." sözünü söylediler," der (s. 120).

78 Agy., s. 363.

79 Khouri, "Drawing boundaries and defining spaces," s. 185. Ayrıca, on yedinci yüzyıl Kudüs'ünü incelediği eserinde Dror Ze'evi, Kudüs mahkeme kayıtlarında küçük evlere genellikle *bayt* dendiğini belirtir. Böylelikle bu evler *dâr* olarak bilinen daha büyük evlerden ayrılırlar. Çoğu zaman, bir *dâr*, içinde farklı büyüklüklerde birkaç *büyût* [*bayt*'ın çoğulu] barındırırdı (Ze'evi, *Kudüs*, s. 34).

ev ve aile içindeki hiyerarşi ve ilişkiler kadınlar tarafından şekillendirilirdi, zira Osmanlı şehirlerinde çoğu insanın kişisel servetinin büyük kısmını, diğer kurum ve yapılardan çok, evler oluştururdu.[80] Bununla birlikte, Osmanlı şehirlerindeki yoksul çoğunlukların yaşadığı konutlara bakıldığında, kadınlar ve erkekler için ayrı bölmeler nadiren görülür; evlerin çoğu aile bireylerinin bir arada oturup, yemek yiyip, sosyalleştiği ve uyuduğu büyük bir ortak odadan oluşurdu. Alt sınıftan bazı ailelerin küçük bir avlusu ve kileri olan evlerde oturabildiğini, fakat bunun son derece az rastlanır bir durum gibi göründüğünü, ancak uzun süreler para biriktirildikten sonra, yüklü bir miras kaldığında ya da gelirde benzer bir artış meydana geldiğinde mümkün olduğunu belirtmeliyiz. Dolayısıyla, halkın büyük kısmı, evlerinde erkeklerin ya da kadınların kendi aralarında toplanıp arkadaşlarıyla vakit geçireceği, işlerini yapacağı, yemek yiyeceği, dinleneceği veya misafir ağırlayacağı mekânlara sahip değildi.

Kahvehanenin erkeklerin ve kadınların kendi özerk sosyalleşme alanlarına sahip olmasını sağlayan çok önemli bir Osmanlı kurumu olduğunu söylemeye beni yönlendiren, yoksulların evlerinde haremlik ve selamlık

---

80 Pek çok kadının mülk sahibi olduğunu ve yaşadığı şehrin ekonomik ve toplumsal yaşamının önemli birer katılımcısı olduğunu da unutmayalım. Örneğin, Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, 40'tan fazla Kahireli kadının, ki bu şehirdeki zengin, mülk sahibi kadın nüfusunun bir kısmıdır, sahip olduğu başlıca mülkleri belgeler. Bkz. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt* (Austin: University of Texas Press, 1995) s. 155-69. Kadın ve mülk konusundaki diğer tartışmalar için bkz. Mary Ann Fay, "The ties that bound: women and households in eighteenth-century Egypt," Amira El Azhary Sonbol (der.) *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse UP, 1996) s. 155-72; Mary Ann Fay, "Kadınlar ve vakıflar: 18. Yüzyıl Mısır'ında mülkiyet, iktidar ve toplumsal cinsiyetin nüfuz alanı," Madeline C. Zilfi (der.), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadını*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011) s. 28-47; Khouri, "Drawing boundaries and defining spaces," s. 182-3; Margaret L. Meriwether, "Yeniden kadınlar ve vakıf üstüne: Halep, 1770-1840," Madeline C. Zilfi (der.), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadını*, s. 128-52; Leslie Peirce, *Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005) s. 209-48.

bulunmayışıdır. Mustafa Âli bu konuda şu gözlemde bulunur: "Buralara [kahvehanelere] devam eden bir diğer grub da, garipler ve fakirlerdir. Çünkü bunların gidecekleri bir başka yerleri olmadığı gibi, toplantı düzenleyecek kadar paraları ve dünyalıkları da yoktur."[81]

Ehud Toledano da benzer bir noktaya işaret ederek şöyle yazar: "Osmanlı-Mısır elitleri genellikle evde sosyalleşirdi, çünkü çoğu elit evinin selamlığı misafir ağırlamaya uygun koşulları rahatlıkla sağlayabilirdi. Mütevazı evlerde yaşayanlar ya da hiç evi olmayanlar için kahvehane bu yüzden çok önemliydi."[82] Osmanlı mahalle kahvehaneleri mahallenin erkeklerine arkadaşlarıyla bir araya gelecekleri bir tür ortak selamlık sunarken, özerk fakat geçici bir kadın mekânı olarak evi de kadınlara bıraktı.

Erkeklerin evden çıkmasının tek nedeni kahvehaneye gitmek değildi elbet. İş ve ibadet yerleri gibi Osmanlı kahvehaneleri de iki sürecin eş zamanlı işlemesine imkân verdi. Bir yandan erkeklerin evden çıkmasıyla kadınlar evlerini geçici olarak bir toplanma yeri, akrabadan olmayanların ve arkadaşların toplanıp mahalle meselelerini tartıştığı, işlerini yaptığı, dedikodu edip, rahatladığı yarı kamusal birer mekân haline getirirken, erkekler benzer türden bir sosyalleşmeyi kahvehanelerde yaşardı. O halde, kahvehanenin; şehir, şehir sokakları ve işlek caddelere kıyasla ev dünyasıyla daha fazla ortak özelliğe sahip bir mekân olduğunu iddia edebilir, eviyse zaman zaman kadınların sohbet edip sosyalleşmek için toplandığı bir mekân olarak görebiliriz. Kahvehaneleri araştıran bir akademisyen olan ve konunun kadınların sosyalleşmesiyle ilgili kısmını bütünüyle göz ardı edip sadece erkeklerle ilgili kısmını yorumlayan Ralph Hattox, "konuk ağırlama işinin ara sıra evden kahvehaneye taşınması"ndan bahseder.[83] Aslında kahvehanenin selamlık vazifesi görebilmesi için erkeklerin kendilerini evleri olarak görebilecekleri tanıdık bir yerdeymiş gibi hissetmesi gerekirdi. Nasıl olup da kahvehanenin geçici olarak ev gibi görülebildiğini daha iyi anlamak için, fiziki Osmanlı kahvehanesine girip, bu erkeklerin gördüğünü görmek, hissettiğini hissetmek öğretici olur.

---

81 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 219.

82 Toledano, *State and Society*, s. 243.

83 Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 109.

Müşterilerin kahvehaneye girmeden önce genellikle ayakkabılarını çıkarıp pabuçluk denen küçük bir dolaba koyması gerekirdi.[84] Daha çok Anadolu kahvehanelerinde yaygın olan bu gelenek akla hemen camiye ya da eve girerken ayakkabıların çıkarılması uygulamasını getirir. Önemli bir nokta, bu mekânlara girerken ayakkabıların çıkarılmasının, şehrin, sokağın, dış dünyanın pisliği ile evin, caminin ya da kahvehanenin rahatlık veren aşinalığı arasındaki eşiğin geçilmesini simgelemesidir.

Mahalle kahvehaneleri genellikle tek katlı ahşap yapılardı. Bu yapıların zeminleri de ahşap olur, ancak bazıları halıyla kaplanırdı. Kahvehaneler genellikle birkaç sokağın buluştuğu bir noktada yer alan küçük bir meydanda, dükkânlara, camiye ve çeşmelere yakın bir yerde olurdu. Mahallelerin cazibe merkezlerindeki bu kahvehaneler genellikle küçük bahçeler ya da ağaçlarla çevriliydi.

Kahvehaneye giren biri kendini orta ya da meydan denilen, iç mekânın en geniş kısmını oluşturan, büyük bir ortak alanda bulurdu. Bu alan, eve gelen misafirlerin karşılandığı oturma odasına benzerdi ve çoğu kahvehane müşterisi zamanının büyük kısmını kahvesi ve nargilesiyle küçük bir ahşap sandalyede ya da hafifçe yükseltilmiş bir divanda oturarak geçirirdi. Kahvehanenin bir köşesinde fincanların ve kahve yaparken kullanılan araç gerecin bulunduğu, evlerdeki mutfağa denk bir alan bulunurdu. Daha da önemlisi, kahve bu alanda, küçük bir ocak üzerinde pişirilirdi.[85]

---

84 Işın, "More than a beverage," s. 32, 35. Kahvehanede kahve içerken ayakkabıların çıkarılması, Osmanlı kahvehanelerinin resmedildiği bazı tablolarda da görülen bir uygulamadır. Örneğin bkz. agy., s. 23, 29-31.

85 On sekizinci yüzyıl mahalle kahvehanelerinde kahve nasıl yapılırdı, tadı nasıldı? Elimizde, o dönemden, kahvenin tadının nasıl olduğunu anlatabilecek birkaç tasvir var. Edward William Lane'in 1820 sonu, 1830 başında kahveyle ilgili yazdıkları bize zamanın kahvesi hakkında bir fikir verir: "Kahve hazırlanırken önce su kaynatılır: (yeni kavrulmuş ve çekilmiş) kahve suya eklenir, karıştırılır, sonra cezve yeniden (bir ya da iki kere), kahve kaynama noktasına gelene kadar ateşe koyulur; cezve ateşten alınır ve kahve, üzeri hâlâ köpüklüyken fincanlara konur. Mısırlar bu şekilde hazırlanmış sade ve koyu kahveyi çok sever ve nadiren şeker ekler (ama bazıları hasta olduğunda şekerli içer) ve süt veya krema hiçbir zaman kullanılmaz; ama çoğu zaman kahveye biraz kakule tohumu eklenir" (Lane, *Description of Egypt,* s. 138). Kâtip Çelebi, "Şayet

Ocağın karşısındaki köşede başsedir, yani en büyük divan bulunur, yerel eşraf ve ekâbirden erkekler burada otururdu. Başsedir kahvehanedeki toplumsal hiyerarşinin mekânsal zirvesiydi. Mahallenin ihtiyarları, imamları ve önemli tüccarları duyurularını bu yükseltilmiş noktadan yapar, mahalledeki haberleri buradan yayar, bazen dersler verip hikâyeler anlatırdı. Kahvehanedeki sosyal düzen ve bu düzenin fiziksel tezahürleri de yine evdeki durumu hatırlatır. Osmanlı evlerinde de mutfak genellikle evin girişinin karşı kösesinde yer alırdı ve evlerde babanın koltuğu hane hiyerarşisi içinde önemli bir konuma sahipti.[86]

Halep'te İbşir Mustafa Paşa Külliyesi içinde inşa edilen kahvehane, kahvehaneyle ev arasındaki benzerlik açısından en çarpıcı örneklerden birini oluşturur. 1671'de Halep'i ziyaret eden Evliya Çelebi'ye göre şehir kahvehanelerle doluydu; tam 105 kahvehane vardı.[87] Halep'in kuzey eteklerinde yer alan İbşir Paşa Külliyesi, on yedinci yüzyılda Halep'te inşa edilmiş en büyük vakıftı ve toplumsal ve mimari açıdan en önemli özelliklerinden biri, içindeki büyük kahvehaneydi.[88]

İbşir Paşa kahvehanesi ilk yapıldığında merkezinde havuz bulunan bir avlu ve üzeri kubbelerle kaplı, haç şeklinde bir salondan oluşuyordu. Bu kahvehane, hem merkezinde bir havuz bulunan avlusuyla, hem içindeki eyvan ile, Halep'in zenginlerinin oturduğu lüks evlerin yazlık kabul alanlarına benziyordu. Kahvehanenin kapalı kısmıysa zengin kentlilerin

---

içilecekse, şekerle içile," der (Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l Hakk fî İhtiyâri'l Ehakk*, s. 76). Pek çok kaynak, kahvenin zencefil, karanfil, kakule ve pahalı amberle karıştırıldığından bahseder. Bkz. *Encyclopaedia Iranica*, "coffees"; *Encyclopedia of Islam*, "kahwa"; Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 71-7 ve White, *Three Years in Constantinople*, cilt 1, s. 277-86.

86 Kahvehanelerin içiyle ilgili bir tartışma için bkz. Işın, "More than a beverage," s. 32-3 ve A. Süheyl Ünver, *Ressam Ali Rıza Beye göre Yarım Asır Önce Kahvehanelerimiz ve Eşyası* (Ankara: Ankara Sanat Yayınları, 1967).

87 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Anadolu, Suriye, Hicaz (1671–1672)*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1896–1938) cilt 9, s. 377.

88 İbşir Paşa Külliyesiyle ilgili olarak bkz. Jean-Claude David, *Le Waqf d'Ipsīr Pāšā à Alep (1063/1653): Étude d'urbanisme historique*, Şam: Institut français de Damas, 1982 ve Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City*, s. 155-74.

üzeri haç şekli oluşturan kubbelerle kaplı kışlık kabul salonlarına denk düşüyordu. Dahası, kahvehane avlusunun ve eyvanının basit dekorasyonu yaz evlerinin, kapalı salonun süslemeleriyse kış evlerinin mimarisinde kullanılan süsleme geleneklerine uygundur.[89] İbşir Paşa'nın vakfını incelediği eserinde Jean-Claude David, "le café est un véritable prolongement de la maison," diye yazar.[90] Yani Halep'te de Osmanlı kahvehaneleriyle evler genellikle hayal edildiği gibi birbirinden ayrı dünyalar değildir.

Erkeklere ait bir dünya olan kahvehane geleneksel olarak Osmanlı evleriyle ilişkilendirilen o kadar çok ortak özelliğe sahiptir ki, "kahvehane denmesinin nedeni, kişiye ait evin kamusal bir taklidi olmasıdır," iddiasında bulunacak kadar bile ileri gidebiliriz.[91] Kahvehaneyle ev arasındaki yakın—dilsel, imgesel, mimari ve diğer—benzerlikleri kabul etmekle birlikte, iki mekân arasında çok büyük yapısal ve işlevsel bir farklılık da bulunur. Daha önce belirtildiği gibi, Osmanlı mahalleleri sadece tanıdık olana geçit veren, kalan her şeyi dışarıda tutan son derece korunaklı alanlardı. Evler ise daha da korunaklı mekânlardı, zira evin içinin ve içerideki kadın ve çocukların ailenin doğrudan izin vermediği

---

89 David, *Le Waqf d'Ipsīr Pāsā*, s. 39 ve Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City*, s. 162-3.

90 David, *Le Waqf d'Ipsīr Pāsā*, s. 39.

91 Clery, "Women, publicity and the coffee-house myth," s. 175. Türkçedeki kahvehane sözcüğü İngilizcedeki *coffehouse* sözüğüne temelde denktir. Ancak, Türkçede kahvehanelere genellikle sadece *kahve* dendiğini de belirtelim. *Kahve*'nin İngilizcesi *coffee*'dir, ama *house*, *hane*'nin tam karşılığı değildir. Fiziksel olarak ev, konut anlamına da gelebilen *hane* sözcüğü genellikle, mecazen, yuva, ev halkı, aile anlamında kullanılır. Türkçede içinde yaşanan konut için genellikle *ev* sözcüğü tercih edilir, fakat aynı sözcük aile veya ev halkı anlamında da kullanılabilir. Evlenmiş bir insana *evli* (evi olan) denmesi de ilginç bir noktadır. Görüldüğü gibi Türkçede ev, aile ve evlilik arasındaki ilişki güçlü bir mekânsal nitelik taşır. Keza, yasadışı ya da gayri meşru anlamına gelen *evlilik dışı* (evi olma durumunun dışanda olan) sözcüğü de ahlâken doğru olanın mekânı olarak evin ahlaki niteliğindeki mekânsal unsuru vurgular. İlgili sözcüklere dair ayrıntılı bir tartışma için bkz. Leslie P. Peirce, "Ekberiyet, cinsellik ve toplum düzeni: Toplumsal cinsiyetle ilgili Osmanlı söz dağarcığı," Madeline C. Zilfi (der.), *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadını*, s. 169-96.

biri tarafından asla görülmemesi gerekirdi. İnsanların evleri genellikle fazla gelen geçenin olmadığı dar sokaklarda ve ara yollardaydı.

Kahvehaneler ise mahallenin merkezi yerlerinde olurdu ve genellikle içeridekilerin dışarı bakabileceği ve dışarıdakilerin içeriyi görebileceği açık yapılardı. "Kahve [kahvehane], genel olarak, sokağa bakan ön cephesi açık ahşap işinden kemerler oluşturan, küçük dairelerdi."[92] Kahvehane müşterilerinin çoğu kahvehanenin kapalı binasının dışında, gelen geçen herkesi görecek şekilde sokakta otururdu. Peçevi, on altıncı yüzyıl sonunda, III. Murad hükümdarlığında kahvehanelerin sokaklara yayılmasına artık izin verilmediğini yazar. Peçevi, özel olarak, sıra sıra dizilmiş sandalyeleri, nargileleri ve müşterileriyle muhtemelen sokaktaki trafik akışını engelleyen "koltuk kahveleri"nden söz eder.[93] Burada amaç, kahvehane müşterilerinin sokağı ve dışarıda veya kahvehanenin dışında olup bitenleri görebilmesi, daha da önemlisi, insanların kahvehanenin içini görebilmesidir.

Halep'teki İbşir Paşa Külliyesi'nin kahvehanesi de Osmanlı kahvehanelerinin şehirlerde göze—bilhassa içerinin görülmesine—getirilen geleneksel kısıtlamalara nasıl meydan okuduğuna iyi bir örnektir. İbşir Paşa Kahvehanesi, içerideki avluya değil, ön cephesi incelikli bir şekilde süslenmiş bir dizi pencereyle sokağa açılırdı. Bu pencereler külliyeyi çevreleyen kesintisiz dış duvardaki tek açıklıktır ve Watenpaugh'nun iddia ettiği gibi, "ön cephenin süslülük derecesi ile [sokakla içerisi arasında] beklenen etkileşim derecesi arasında bir ilişki vardır."[94]

Kahvehane, külliye duvarları dışındaki sokaklardan bütünüyle ayrılmamıştı. Dışarıdan geçenler içeriyi görebildiği ve elbette müşteriler de onlara bakabildiği için, aslında dışarıyla etkileşim halindeydi. Kahvehanenin içiyle dışarıdakiler arasındaki bu görsel mütekabiliyet, kahvehaneyi, bazı açılardan, müşterilerin sokaktan içeri bakanları her zaman fark edebilmesi gereken, saydam, performatif bir sosyalleşme mekânı yapıyordu.[95] Bu çok

---

92 Lane, *Description of Egypt*, s. 333.

93 Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 1, s. 364.

94 Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City*, s. 163.

95 Osmanlı kent tasarımında şeffaflık anlayışı için bkz. Cerasi, "The formation of Ottoman house types," s. 133, 137.

önemli bir nokta, çünkü şehirdeki inşa edilmiş mekânlar—camiler, evler, dükkânlar, hastaneler, imaretler vs—arasında kahvehane, içeridekilerin dışarı, dışarıdakilerin de içeri bakabildiği birkaç mekândan biri, hatta belki de tek mekândı. Elbette kahvehanenin yan taraflarının kapandığı ve pencerelerdeki perdelerin çekildiği zamanlar olurdu, ama yılın büyük kısmında çoğu kahvehane esintiye ve daha da önemlisi, bakışlara açıktı.

Müslüman şehirlerde göze getirilen tarihsel yasaklamaların temelinde Kuran ve kent sakinlerine yüksek düzeyde bir görsel mahremiyet sağlayan bazı hadisler bulunur.[96] Örneğin bir hadis şöyle der: "Bir örtüyü açıp kendisine izin verilmeden bakan kimse, aşılması helâl olmayan bir sınırı aşmış olur."[97] Kuran'da ise şöyle yazar: "Ey iman edenler! Kendi evinizden başka evlere, geldiğinizi fark ettirip (izin alıp) ev halkına selam vermedikçe girmeyin. [...] Orada hiçbir kimse bulamadınızsa, size izin verilinceye kadar oraya girmeyin. [...] Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını söyle. [...] Mümin kadınlara da söyle: gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler."[98] Her iki alıntı da, bir kişinin kendisine ait olmayan bir eve girmeden ya da evin içine bakmadan önce, evde hiç kimse olmasa bile, izin almış olması gerektiğini vurgular.

İslam âlimi Yusuf el-Kardavi, İslam'da gözle ihlale getirilen yasakları, "bilmediğimiz şeyleri aramayız," diyerek özetler.[99] Ebu Hureyye'ye göre,

---

96 İslam şehirlerinde ve kentlerde uygulanan inşaat pratikleri konusunda genel bir tartışma için bkz. Abu-Lughod, "The Islamic city"; Juan Eduardo Campo, *The Other Sides of Paradise: Explorations into the Religious Meanings of Domestic Space in Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 1991); Besim Selim Hakim, *Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles* (Londra: KPI, 1986) ve Hisham Mortada, *Traditional Islamic Principles of Built Environment* (Londra: Routledge Curzon, 2003).

97 Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, s. 151; Mortada, *Traditional Islamic Principles*, s. 97 ve el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, s. 328.

98 *Kuran*, 24: 27-31.

99 el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, s. 69. Yazar daha sonra şöyle der: "İnsanların muhterem (mukaddes) bazı hususiyetleri vardır ki, tecessüs yolu ile, gizli yerlerini araştırmak suretiyle onlar çiğnenemez [...] Kendileri gizledikleri

Muhammed Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her kim bir topluluğun evi içine, ev sâhiblerinin izni olmadan bakarsa ev sâhibleri için bakan kimsenin gözünü (vurub dürtmek sûretiyle) çıkarmaları halâl olur."[100] Pratikte, evin içine bakan davetsiz göze getirilen bu yasaklar, İslami ev mimarisinin ev ile evin dışındakiler—diğer evler ve sokak—arasındaki bütün görsel koridorları olabildiğince ortadan kaldıracak şekilde gelişmesi demekti.

İslam dünyasındaki inşaat ilkeleriyle ilgili en eksiksiz ve desteklenmiş çalışmalardan biri, on dördüncü yüzyılda yaşamış Tunuslu Maliki âlim ve ustabaşı İbn er-Rami'nin *Kitâbü'l-iclân bi-âhkâm el-bunyân* adlı eseridir.[101] İbn er-Rami gibi Müslüman âlimlere göre, inşa edilmiş çevrelerde en çok endişe veren iki unsur kapılar ve pencerelerdi. İbn er-Rami ve yine bir Maliki olan İbn el-Kâsım, evinden çıkan kişinin, ola ki karşıdaki evin kapısı da açıksa içerisini görebileceği endişesiyle, kapıların karşılıklı yapılmaması gerektiğini söyledi.[102] İbn er-Rami, aradaki alan—genellikle sokak—yeterince genişse ve trafik iki kapı arasında doğrudan görüşü engelleyecek kadar yoğunsa, kapıların karşılıklı yapılabileceğini düşünüyordu. İbn er-Rami, kapı önünde duran biri arkasındaki alanın görülmesini bütünüyle engelliyorsa kapının içeriyi göstermeyecek kadar dar sayılabileceğini ve karşısına başka bir kapı yapılmasına izin verildiğini söyleyerek, bu konudaki görüşünü daha da ayrıntılandırdı. Ayrıca, kapı ağzında duran birinin aydınlatma koşulları ya da açıklığın boyutları nedeniyle görülememesi durumunda da bu kapının karşısına başka bir kapı yapmak mümkündü.[103]

---

takdirde yalnız onları ilgilendiren hususî bir suç işleseler bile onları takip etmek caiz değildir" (agy, s. 327).

100 Ebu'l Hüseyin Muslimu'bnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Niysâbûrî, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (8 cilt, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1988) cilt 6, s. 422.

101 Bu elyazması eserin 1923'te Fez'de litografiyle çoğaltılmış kopyaları mevcuttur. Elyazmasının ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, s. 15-54.

102 Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, s. 38; Mortada, *Traditional Islamic Principles*, s. 97.

103 Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, s. 38-9.

Kapılara ek olarak, ev içine görsel geçiş yolları olarak pencereler de Müslüman âlimler için büyük sıkıntı konusu haline gelmişti. Aslında pencereler bilhassa endişe konusuydu çünkü, İbn er-Rami'nin çağdaşı İbnü'l-Gammâz'ın ifade ettiği gibi, sürekli girilip çıkılan yerler olan kapılardan farklı olarak, insanlar pencerede görülmeden oturabilir ve habersiz komşusunu gözleyebilirdi.[104] Üst kat pencereleri sadece gün ışığını ve temiz havayı içeri almak için kullanılmalı, üst kattaki bir pencereden başkasının evinin içi görülebiliyorsa o pencere kapatılmalıydı. Bir pencerenin odanın zemininden ne kadar yüksek olması gerektiğinin belirlenmesi konusunda İbn er-Rami, Halife Ömer bin Hattâb'ın şöyle buyurduğunu aktarır: "yatak pencerenin altına yerleştirilecekse ve yatağın üzerinde ayakta duran biri pencereden dışarıyı göremiyorsa, pencerenin yerinde kalmasına izin verilir, aksi halde pencere kapatılmalıdır."[105]

Yere daha yakın pencerelerin yerleşimi iki faktöre bağlıydı. Birincisi, pencere, yoldan geçenlerin evin içini göremeyeceği kadar yüksekte olmalıydı. İkinci koşul ise, göz hizasından yukarıda bile olsa, bir zemin kat penceresinden dışarı bakıldığında komşu evin içinin görülmemesiydi. Evin içinin görülmesini önlemeyi amaçlayan benzer tezler balkon ve çatı inşası konusunda da geliştirilmişti.

Bu yasaklamaların çoğunun amacı elbette dışarıdakilerin iç mekânlardaki kadınları ve çocukları bir anlığına bile olsa görmesini önlemekti. Dolayısıyla, sadece erkeklerin bir araya geldiği yerler olan kahvehanelerin İslam şehirlerinde göze getirilen bu geleneksel yasakların çoğundan kurtulmuş olması, çok sayıda kahvehanenin içerisiyle dışarısı arasına çok az görsel engel koyan açık yapılar olmasının nedenini açıklamaya yardım eder.

Dahası, Osmanlı kahvehaneleri, daha önemli olduğu iddia edilebilecek ve yine kente dair bir duyusal deneyime, işitmeye de dikkatimizi çeker. Bundan kastım, kahvehanelerdeki en önemli şeyin görülenler değil, söylenen ve elbette işitilenler olduğudur. Başka bir deyişle, müdavimlerini mahalle sakinlerinin oluşturduğu mahalle kahvehanelerinde mekâna,

---

104 Jamel Akbar, *Crisis in the Built Environment: The Case of the Muslim City*, Singapur: Concept Media, 1988, s. 95.

105 Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, s. 36 ve Mortada, *Traditional Islamic Principles*, s. 99.

bilhassa fazlasıyla sade olan iç mekâna duyulan aşinalık ayrıntılara karşı bir tür körlüğe neden olduğundan, kahvehanenin görsel etkileri eninde sonunda sadece bir fona dönüşür. Mekânın kendisi ve yarattığı görsel çağrışımlar, içeride olup bitenlere ve özellikle de söylenenlere kıyasla ikincil hale gelir. Bu durumu, birçok Türk kahvehanesinin duvarlarında hâlâ görülen ve herkesçe bilinen şu sözlerle ifade etmek de mümkün: "Gönül ne kahve ister ne kahvehane, gönül sohbet ister, kahve bahane."

İbn er-Rami evin içinin görülmesine karşı önlem alınmasını buyururken, sesin şehrin mahallelerinde serbestçe ve adeta başıboş dolaşmasına izin verilirdi. Bu yüzden İbn er-Rami komşu bir evi görmeyen bir pencereye, sesin içeri girmesine olanak sağlasa bile izin vermişti. Eğer bir minareden civardaki bir evin içi görülebiliyorsa müezzinin o minareye çıkmasına izin verilmezdi ama yine sese yasak yoktu ve hatta ezan sesinin evin her noktasına ulaşması teşvik edilirdi.[106] Dışarıdan gelen seslerin eve girmesine izin varken, bakışa izin yoktu. Hatta Mustafa Âli'nin belgelediği gibi şehir nahoş seslerle doluydu: geğirme, "burnunu öttürerek" sümkürme, ıslık çalma ve "edepsiz şehroğlanlarından çıkan zurt."[107] Vurgu görselden işitsele kaydığına göre şimdi, tarih boyunca yanıltıcı olagelmiş konuşma, söylenti ve dedikodu meselesiyle boğuşmamız gerekiyor.

Ama ilerlemeden önce, konuşma ve sohbetin doğrudan çağrıştırdığı bir sorundan, işitme meselesinden bahsetmemiz gerek. Burada konumuz kahvehane müşterilerinin işitme algıları değil, tarihçiler olarak bizlerin onları işitme yeteneği. Yüzlerce yıl önce yaşamış ve ölmüş kahvehane insanlarının sohbetlerini nasıl dinleyebiliriz? Bu soruyu başka bir şekilde, Gayatri Spivak'ın çokça ilgi görmüş yorumuyla sormak da mümkün: "madun konuşabilir mi?" "Madunun tarihi [başka bir deyişle, tarih yazımında temsili] yoktur ve konuşamaz," diyen Spivak'ın kendi sorusuna verdiği ünlü yanıt elbette kocaman bir "hayır"dır.[108] Siyaset ve ekonomi tarihiyle

---

106 Hakim, *Arabic-Islamic Cities*, s. 37.

107 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 200, 352.

108 Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the subaltern speak?" Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1988) s. 287.

uğraşan tarihçilerin ilgisinin geleneksel olarak dışında kalan bu madunlar üzerine dikkatlice düşünmemizi dileyen makalesinde Spivak, tarihçilere üzerinde düşünülecek sayısız zorlu konu verir. Gelgelelim, sonunda, yazar tezinin sınırlarını öyle zorlar ki madunların sesini duyma konusunda bütün olasılıkları devre dışı bırakır. Yirminci yüzyıl Şanghay'ında fahişeliği konu aldığı parlak çalışmasında Gail Hershatter, Spivak'ın iddialarına önemli bir ilavede bulunur:

> Eğer "Madun konuşamaz" (ya da Spivak'ın argümanına daha yakın olduğunu düşündüğüm) "Madun kendini söylem içinde temsil edemez" yerine, "çoğu kakafonik sesler çıkaran, bazıları mikrofonu elinden bırakmayan, pek çoğu aralıksız ama tam olarak istediklerini söylemeden konuşan ve tamamı o tarihsel andaki temsillerinin politik kullanımlarının bir ölçüde farkında olan," dersek, tarihçilerin karşı karşıya olduğu duruma muhtemelen daha çok yaklaşmış oluruz. Eğer şanslıysak, konuşan madunun bu konumu kaybetmesini ifade eden "kaybolan madun" açmazından kurtulmanın yolunu da buluruz. Son olarak, madunların ancak elit sözcüleri tarafından konumlandırıldıkları şekilde göründükleri, hepsini kapsayan tek bir söylem tablosunu karmaşıklaştırıp zenginleştirme şansına sahibiz.[109]

Hershatter'ın söylediği, madunun konuşa*bildiği* ve tarihçinin de onu duya*bildiği*dir. Ama duyar mı, duymaz mı, o bütünüyle başka bir meseledir.

Madunun sesini duyma konusunda son zamanlardaki en dikkate değer girişimlerden biri, Cengiz Kırlı'nın İstanbul kahvehanelerini konu alan eseridir. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı jurnallerini incelediği etkileyici çalışmasında Kırlı, kahvehane insanlarının seslerini, gündelik konuşmalarını dinleyerek deneyimlerini, endişelerini ve nihayetinde

109 Gail Hershatter, *Dangerous Pleasures. Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai* (Berkeley: University of California Press, 1997) s. 26. Buradaki analizimi ödünç aldığım kaynak: Joel Beinin, *Workers and Peasants in the Modern Middle East* (Cambridge: Cambridge UP, 2001) s. 102 ve 172 n.3.

içinde yaşadıkları dünyayı öğrenmeyi amaçlar.[110] Fakat son tahlilde Kırlı bu erkeklerin seslerini duymayı başaramaz, çünkü onları devletin kulaklarıyla dinlemektedir. Yıkanmanın ve temizliğin yararlarından bahseden iki adamın sohbeti hariç, Kırlı'nın aktardığı bütün kahvehane sohbetleri, kaba bir tabirle, siyaset tarihiyle ilgilidir.[111]

Örneğin, Osmanlı devleti için zamanın en önemli konu başlıklarından biri, Muhammad Ali'nin Suriye ve Anadolu'yu işgaliydi ve bu dönemin jurnalleri büyük ölçüde bu konuya ayrılmıştı. Bu raporlardaki diğer konular, vergilendirme, devlet atamaları, Avrupa'nın çevirdiği entrikalar ve din değiştirmeler karşısında Osmanlı devletinin Yunan ve Ermeni cemaatleriyle ilişkileriydi. Yani bu raporları okuduğumuzda kahvehanelerdeki neredeyse bütün erkeklerin siyaset ve ekonomi konuştuğu hissine kapılırız.[112] Bunlar elbette, Kırlı'nın belirttiği gibi, devletin tebaasından insanların siyasi haleti ruhiyesi hakkında bilgi edinmek için tuttuğu hükümet bürokratlarının yazdığı raporlardır; dolayısıyla, bu jurnallerde gördüklerimizin Osmanlı devletinin politikalarıyla ilgili olması sürpriz olmamalıdır.[113]

Yani, işitme ve özelde Osmanlı kahvehanelerindeki erkekleri işitme konusundaki sorun sadece kaynaklarla ilgili bir sıkıntıdan ibaret değildir.[114] Tarihçilerin hareket alanı elbet ellerindeki kaynaklarla sınırlı, ama

---

110 Anlaşılan Osmanlı casusları el-Buhari'nin şu hadisini ya bilmiyor ya da umursamıyordu: "Kendisinden nefret ettikleri bir cematın sözlerini dinliyenin kulaklarına kıyamet gününde kurşun eriyiği (eritilmiş kurşun) dökülecektir" (el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, s. 328).

111 Kırlı, "The struggle over space," s. 200.

112 Bu jurnallerdeki tartışma konularının diğer bir incelemesi için bkz. Kırlı, "Coffeehouses," s. 75-97.

113 Bir belge sınıfı olarak jurnal, Osmanlı idari sisteminde ancak on dokuzuncu yüzyıl ortasında ortaya çıkmış görünen, hükümetin yazdırdığı bir tür raprodur. Kırlı'nın incelediği *havadis jurnalleri* dışındaki jurnal türleri; sayımlar, istatistikî raporlar ve karantina kayıtlarıdır. Bkz. Kırlı, "The struggle over space," s. 184 n.3.

114 Konuşma ve işitmeyle ilgili benzer konuların aydınlatıcı, karşılaştırmalı bir analizi, Dipesh Chakrabarty'nin Bengal'de toplumsal bir uygulama olan *adda*'yla ilgili tartışmalarıdır. Chakrabarty *adda*'yı kabaca şöyle tercüme eder:

dedikoduyla söylentinin farklı şeyler olduğunu hatırlamak burada önemli. İkisi de kişinin doğrudan görüş alanında olmayan insanlar ya da olaylar hakkında konuşması anlamına gelmekle birlikte, söylenti genellikle siyasi bir kişiliği ilgilendiren konuşma—gevezeliğin *reelpolitik* hali—olarak değerlendirilir. Söylenti, devlet politikaları dünyasıyla ilgilidir; bu, önemli *erkeklerin* savaş, vergi gibi konularda önemli kararlar verdiği bir dünyadır. Söylenti, iktidarı elde tutanlara karşı eleştireldir, isyana yol açabilir ve bu yüzden de mevcut toplumsal yapının sürdürülmesinden çıkarı olanları kaygılandırır.[115]

El-Cebertî bir yerde söylentinin düşmanlık duygularını körükleyen (*mimmâ yuhrîcu el-adâve*) merak, konuşma ve yaygara (*el-cudûl ve el-kelâm ve el-lâgt*) olduğunu söyler.[116] Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet sohbeti adı verilen bu türden konuşmalar devlet için dikkate değer bir mesele haline gelmiş, on dokuzuncu yüzyıl jurnallerini doğurmuştu.[117] Dedikodu ise devlet açısından çok daha zararsızdı.[118] İsyana, hükümdarın katline ya da greve neden olmazdı. Bunlar, mahalleyle ilgili konuşmalar, komşularla ilgili, siyasi bir anlam barındırmayan öyküler, ya da kitlelerin boş lafla-

---

"arkadaşların toplanarak uzun, samimi, sıcak sohbetler etmesi pratiği" (s. 181). Buradaki araştırma konumuz açısından en faydalı kısım, Chakrabarty'nin yer ve konuşma, kahvehaneler ve çaycılar, toplumsal cinsiyet ve sosyallik konularındaki yorumlarıdır. Bkz. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press) s. 180-213 [*Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012].

115 Söylenti konusunda daha fazla bilgi için bkz. Hans-Joachim Neubauer, *The Rumour: A Cultural History*, çev. Christian Braun (Londra: Free Association Books, 1999).

116 El-Cebertî, *'Aca'ibü'l-âsâr*, cilt 3, s. 87.

117 Osmanlı dünyasında sohbetin taşıdığı anlamların nasıl ele alındığını görmek için bkz. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 106-12 ve Kafadar, "Ben ve başkaları," s. 43-71. Kahvehanelerin ve sohbetin modern Türkiye'deki farklı anlamları için bkz. Kömeçoğlu, "Historical and sociological approach to public space," s. 172 ve 199.

118 Dedikodu konusunda daha fazla bilgi için bkz. Patricia Ann Meyer Spacks, *Gossip* (New York: Knopf, 1985).

rından ibaretti.[119] Mustafa Âli buna, "şehir oğlanlarının düşkün olduğu, ima, muğlak sözler ve yalanlara dayanan konuşma ve saçma lakırdılar," demiştir.[120] Toplumsal istikrar sürdüğü ve vergiler düzenli ödendiği sürece Osmanlı devleti sayısız mahallesinde sürüp giden dedikodu politikalarıyla ilgilenmezdi. Tebaasının ufak tefek münakaşaları olarak gördüğü bir şeye neden karışsındı ki?[121]

Bu iki konuşma türüyle ilişkilendirilen hakikat iddiaları da önemli. Dedikoduya kıyasla söylenti, ilettiği düşünülen bilgiyle genellikle daha maksatlı bir ilişkiye sahip. Mustafa Âli'nin "gerçeklerle çakışan, yılankavi, tatlı yalanlar" dediği söylentilerin, yalan olması daha muhtemel.[122] Ayrıca her iki konuşma türü de taraflar arasında belli bir düzeyde güven ve hatta arkadaşlık olduğu anlamına geliyor. Söylentiyle dedikodu arasında,

---

119 el-Kardavi'nin el-Buhari'den aktardığı bir hadis, "koğucu [birinden duyduğunu sahibine aktaran, dedikoduyu yayan] cennete girmez," diye uyarır (el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, s. 333).

120 Bunun bilhassa kente özgü bir konuşma olarak tarif edildiğini belirtelim. Başka bir yerde Ali birkaç dedikoducu türü de belirler: söz taşıyan, münafık, müsfid ve gammaz (Mehmet Şeker (ed), *Gelibolulu Mustafa Ali*, s. 128, 303-4). Bu konuşma kategorileriyle ilgili daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, s. 326-34.

121 On dokuzuncu yüzyıl öncesinde devlet elbette kentli tebaasının şahsi ve siyasi yaşamına mahkemeler yoluyla karışıyordu, fakat şunu belirtmek gerekir ki, kişiler arasındaki anlaşmazlıklar genellikle mahkeme dışında çözülürdü. Davalar mahkemeye ancak taraflardan hiç değilse biri başvurduğunda gelirdi. Diğer bir deyişle, devlet topluma karışıp taraflar arasındaki anlaşmazlıklara arabuluculuk etmeye çalışmazdı. Bu durum on dokuzuncu yüzyılda polisin daha ciddi müdahalelerde bulunan bir toplumsal kuvvet haline gelmesiyle değişti. İlginçtir, heterotopoyalarla ilgili tartışmasında Foucault polisin gelişiyle heterotopik mekân anlayışının bulunmayışını etkili şekilde birbirine bağlar. "Gemi, mükemmel bir heterotopyadır. Gemisiz uygarlıklarda düşler kurur, maceranın yerini casusuluk, korsanların yerini de polis alır" (Foucault, "Başka mekânlara dair," *Özne ve İktidar*, s. 302). Dolayısıyla, görünen o ki, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı kahvehaneleri on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki benzerlerinin heterotopyaları değildi.

122 Tietze, *Mustafa Ali's Counsel of Sultans*, cilt 1, s. 47.

ancak deneysel yorum önerilerinde bulunabileceğim, kaygan bir ayrım bulunduğunu kabul etmek gerek. Yukarıda bahsi geçen ifadelere ek olarak, Osmanlı Türkçesinde söylenti ve dedikoduyu zihinde canlandırmanın birkaç yolu daha var.

İnsanların konuştuğu şeyden bahsederken kullanılan Osmanlıca terimlerden bazıları şunlardır: *ifşaat*, yayma, açığa çıkarma; *şâyia*, söylenti, yayılmış haber; *şâyi* olmak, yayılmış, halkın diline düşmüş. Diğer bir sözcük *namîme*; fısıldama, fesat sokma, yalan söyleme anlamlarının yanı sıra, "yazarken kalemin çıkardığı ses" anlamını da barındırması, sözlü dedikodu ve söylenti ile bunların yazılı olanları arasında ilginç bir ilişkiye işaret eder.[123] Farsça kökenli *lâf* sözcüğünden türetilen *lafügüzaf*, boş lakırdı, yersiz söz anlamına gelir.[124] Şemseddin Sami, *lafügüzaf* için şu eşanlamlıları öneriyor: *boş lakırdı* ve *saçma söz*.[125] Bir de *kîlükâl* var. Dedikodu, boş söz anlamına gelen bu sözcük,[126] on yedinci yüzyıl sonu sözlük bilimcisi Franciszek Meninski tarafından "çok konuşma"[127] veya "boşboğazlık, çenebazlık"[128] olarak tanımlanır. Şemseddin Sami, *kîlükal* sözcüğünü, modern Türkçede yaygın olarak kullanılan *dedikodu* başlığı altında ele alır.[129]

Osmanlıların söylenti ve dedikodunun barındırdığı fikirleri tartışırken kullandığı sözcüklere örnek olarak verdiğim bu sözcükler arasındaki kullanım ve anlam farklılıklarını saptamak kolay değil. Osmanlı şehirlerindeki mekânlarla ilgili kavramlarda olduğu gibi, Osmanlı dünyasında dedikoduyla söylenti arasındaki ince ayrımları ifade etmeye çalışırken de büyük ölçüde bir söz dağarı sorunuyla karşı karşıyayız. Osmanlılar,

---

123 *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum*, "namīme."

124 *A Turkish and English Lexicon*, "lāf." [İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı Yayıncılık, 2011—çn.]

125 *Kâmûs-ı Türkî*, "lāf."

126 *A Turkish and English Lexicon*, "qāl." [İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı Yayıncılık, 2011—çn.]

127 *Lexicon Arabico-Persico-Turcicum*, "qāl."

128 Agy., "qīl."

129 *Kâmûs-ı Türkî*, "dedikodu."

örneğin, toplumsal meselelerle, aile yaşamıyla ya da mahalledeki bir ahlaksızlıkla ilgili söylentileri nasıl tarif ederdi? Bir kadı'nın politik açıdan zararlı içki alışkanlıklarıyla veya cinsel yaşamıyla ilgili dedikoduları tarif etmek için hangi sözcükleri kullanırlardı? Kısacası, Osmanlılar, konuşma tarzlarını nasıl tarif etti? Burada vurgulamak istediğim nokta, tarihçilerin dedikoduyla değil, çok büyük oranda—devletle söylenti arasındaki bağlantılar nedeniyle—söylentiyle ilgilendiğidir. Açıkçası, tarihçiler için söylentiyi duymak dedikoduyu duymaktan daha kolaydır.

İşte bu yüzden Kırlı'nın incelediği jurnaller sadece söylentiyle ilgilenir ve dedikoduyu neredeyse tamamen göz ardı eder; dedikodu, devletin kulak kabartacağı kadar önemli bir şey değildir. Aslında Kırlı dedikoduyla söylentiyi birbirinden ayırt etmez; ama açıkça ve anlaşılan farkında olmayarak, devlet iktidarını okuma aracı olarak söylentiye ayrıcalık verir. Kırlı şöyle yazar: "Söylenti ve dedikodu Osmanlı toplumundaki en önemli araçtı."[130] Fakat daha sonra fikrini daha açık bir şekilde yeniden beyan eder: "Söylenti, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en önemli araçtı. [...] Bir ihtilaf taşıtı olarak sahip olduğu harekete geçirme kapasitesi söylentiyi devlet için denetlenip bastırılacak bir şey haline getirdi. Denetlenemez oluşuysa devletin gözünde toplumsal düzene karşı büyük bir tehdit haline getirdi."[131] Kırlı'nın Osmanlı dünyasında en önemli iletişim biçimi olarak söylentiyi görmesi ve dedikoduyu dikkate almamasının, en iyi ihtimalle Osmanlı devletinin iktidarını somutlaştıran ve en kötü ihtimalle de bizi Osmanlı'da yaşamın gerçeklerine karşı körleştiren bir mübalağa olduğunu düşünüyorum.

Başka bir deyişle, bence, Osmanlı kahvehanelerindeki sohbetlerin çoğunun Muhammad Ali'yle ya da İslam'a geçen Ermenilerle ilgili olmadığını söylemek yanlış olmaz. Bu erkekler, ev ve işlerindeki sorunlarıyla, çocuklarıyla yaşadıkları problemlerle, yeni aldıkları bir şeyle ilgili konuşuyor, komşularının dedikodusunu yapıyor ya da gelecekle ilgili umutlarını anlatıyordu.[132] Aslında, dedikodu konusunu ele alan akademisyenler bu

---

130 Kırlı, "The struggle over space," s. 182.

131 Agy., s. 53-4.

132 Bu tür konuşmaya bir örnek için bkz. Lane, *Description of Egypt,* s. 179-80. Bu pasajda Lane bir grup erkeğin, içlerinden birinin karısıyla ilgili rahatsızlıklarını

performatif ifade tarzının diyalektik doğasını, arkadaşlık ağlarını koruma yönündeki toplumsal ihtiyaç ile aile mahremiyeti idealleri arasında sürekli bir gerilim olarak tarif ederler.[133] Dolayısıyla, kahvehanelerdeki gündelik sohbetler Topkapı Sarayı ya da başka yerlerdeki siyasi olay ve meselelerle değil, erkeklerin gündelik yaşamlarıyla ilgiliydi. İstanbul'a gelen Avrupalı bir on dokuzuncu yüzyıl gezgininin sözcükleriyle, kahvehaneler "zamanın sanki bir gün geri alınabilirmiş gibi özensiz akıp geçtiği" "dedikodu, havadis ve eğlence karargahları"ydı.[134]

Mustafa Âli, kahvehane sohbetlerini dedikodu, çekiştirme ve iftira dolu "saçma sapan konuşmalar" şeklinde tarif eder.[135] Başka bir yerde, kahvehane müdavimi erkekler için, "dostları ile oturup saatlerce konuşmaya bayılan [...] yarenlik tutsakları," der.[136] Kahvehaneye gidenlerin en çok jurnallerdeki siyasi entrikaları konuştuğunu farzetmek, bu erkeklerin deneyimlerini bütünüyle aydınlanmış siyasi aktörlerin deneyimleriyle bir tutmaktır. Dahası, bence, kahvehanenin devlet meselelerinden başka bir şeyin konuşulmadığı tam bir kamusal alan, siyasi tartışmaların yapıldığı bir tür yerel divan-ı hümayun olduğu gibi yanlış bir fikir verir.

Kahvehaneyi eril, kamusal, söylenti ve siyasi entrikalar kurumu olarak resmeden bu tip açıklamaların ötesine geçmek için, yukarıda belirtildiği gibi, Osmanlı kahvehanelerinin Habermas'ın öne sürdüğü gibi burjuva kamusal alanının paradigmatik kurumu olmadığını kabul etmeliyiz. Tekrarlayacak olursak, "kamusal" ve "özel" ayrımı—ve bunun doğal sonucu olan "eril" ve "dişil" ikiliği—Osmanlı mahalleleri ve kahvehanelerini düşünürken bize ayak bağı olur.

---

konuştuğu bir kahvehane sohbetini tarif eder. Dertli koca arkadaşlarıyla konuştuktan sonra karısını çağırmış ve hemen oracıkta, kahvehanede boşamıştır.

133 Dedikodu konusunda farklı yorumlar içeren ilgi çekici bir tartışma için bkz. Tuulikki Pietilä, *Gossip, Markets and Gender: The Dialogical Construction of Morality in Kilimanjaro*, Department of Sociology Research Report no. 233 (Helsinki: University of Helsinki, 1999) s. 9-22.

134 Julia Pardoe, *The Beauties of the Bosphorus* (Londra: George Virtue, 1839) s. 147.

135 Tietze, *Mustafā Ālī's Description of Cairo*, s. 37.

136 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 219.

Ayrımlar aramak yerine, Foucault'nun heterotopya kavramını hatırlayarak, farklı yerlerin sürekli akışkan şekilde değişen anlamlarla donatıldığı şehirde çok katmanlı ya da birbiriyle kesişen mekânlar fikri üzerinde durmalıyız. Örneğin, bazı evler, evlerinde ayrı bir haremliğe gücü yetmeyen yoksul kadın grupları için komünal, yarı kamusal toplanma yerleri işlevi görüyordu. Bazen evle ve aileyle ilgili işleri evin duvarları dışındaki mekânlarda yapan kadınlar mahalleye de bir iç mekân karakteri veriyor, böylelikle sokak gibi bir "kamusal" mekânı simgesel olarak "özel" mekâna dönüştürüyordu.[137] Yukarıda belirtildiği gibi, kahvehane de tıpkı böyle bir mekândı; çünkü divanıyla mutfağıyla tastamam eve benzer bir fiziksel mekânı, mahalle ve sokak ortamında müşterilerine sunuyordu.

On yedinci yüzyıl Osmanlı devlet tarihçisi Mustafa Naima, "bir işe yaramazlar güruhu"ndan bahsettiği yazısında bu insanların kahvehanelerde, berberlerde, evlerde toplandığından bahsetmesi, birer toplanma mekânı olarak bu üç mekânın birbiriyle yer değiştirmesine ve kesişmesine işaret eder.[138] Erkelere dost ve ahbaplarıyla bir araya gelme fırsatı ve sıcak bir ortam sunan kahvehane, Osmanlı şehirlerindeki yoksul erkekler için birer selamlık vazifesi görmüştür. Dahası, Richard Sennett'ın ifadesiyle "yakın dostluklar", kahvehanede rahatlık, güven ve yoldaşlık duygusu veren bir çevre yaratırdı.[139] Dolayısıyla kahvehane erkeklere geleneksel olarak evsel mekânla ilişkilendirilen konforu evin dışında sunan bir kurumdu.

Kahvehanenin barındırığı işlev ve duygular çokluğu sadece mekân değil, toplumsal cinsiyet için de geçerlidir. Kahvehane dünyası, devlet sohbeti, söylenti ve politika geleneksel olarak kamusal alan olarak resmedilirken, zararsız dedikodu ve sohbet yeri olarak evin toplumsal cinsiyeti dişi olarak belirlenmiştir. Dina Khoury, dedikodunun toplumsal cinsiyetinin

---

137 Erika Friedl, "The dynamics of women's spheres of action in rural Iran," Nikki R. Keddie ve Beth Baron (der.) *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991) s. 196. "Kamusal" ve "özel" terimlerini kullanma kararı bana değil, Friedl'e aittir.

138 Thomas, *A Study of Naima*, s. 95.

139 Richard Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Abdullah Yılmaz, Serpil Durak, Ayrıntı, 2010, s. 116.

dişil olarak belirlenmiş olduğunu, herkesçe bilinen bir Musul atasözüyle örneklendirir: "Komşuma [*câre*] söylesem ötekine der, içimde saklasam ödüm [Musul ağzında *meğage*, diğer bölgelerde *merâre*] patlar."[140] Dolayısıyla, en azından Musul halkının imgeleminde dedikodu kadınların alanıymış gibi görünmektedir. Dedikoducu kadınların komşu olması da ayrıca önemlidir. Bu, mahallenin, dedikodunun havaya karışmış bir koku gibi evden eve, oradan sokağa ve mahalle sakinlerinin zihinlerine yayıldığı bir mekân olarak hayal edildiğine işaret eder.

Eğer dedikodu Musul atasözünün dediği gibi kadın işiyse, Mustafa Âli ve diğer yazarların kahvehanelerin erkeklerin dedikodu ve gevezelikle onursuzca zaman geçirdiği mekânlar olduğunu açıkça belirtmesini nasıl açıklarız? Örneğin, Charles White, kahvehane müdavimleri "bağdaş kurup, bezgin bir saadet içinde bir duadan diğerine geçer," dedikten sonra ekler: "Burada mahallenin dedikoducuları ve meraklıları toplanıp, kamusal meseleler kadar özel meseleleri de tartışır."[141] İngiliz bir akademisyene göreyse, "kahvehanede dönüşüm geçiren âdetler, bu kamusal mekânı daha özel ve duygusal bir arena ('ev' veya 'mahalle') haline getirir. Kamusal alanın yapısal olarak özelleşip 'mahalle' bölümüne geçişi, kadınlığın inşasından türeyen ve *kadınlıkla* ilişkili değerleri kutlayan bir modele göre yönetilir."[142]

Başka bir yorumcu, kahvehane, "özel, 'dişil' pratiklerin kamusal alana girmesinin yolunu açar," diyecek kadar ileri gider.[143] Osmanlı kahvehanesi uzamının dışavurduğu kesişen anlamlar bize gösteriyor ki, bütün

---

140 Abdülhalik-ed-Debbağ, *Mu'cemü'l-emsali'l-'amiyye fi'l-Musul* (2 cilt, Bağdat: el-Hedef, t.y.) cilt 2, s. 527, aktaran Dina Rizk Khoury, "Terlikler kapıda mı, kapalı kapılar ardında mı: Ev içinde ve kamusal mekânda Musullu kadınlar," Madeline C. Zilfi (der.) *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, çev. Necmiye Alpay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 115.

141 White, *Three Years in Constantinople*, cilt 1, s. 282.

142 Markman Ellis, "Coffee-women, 'The Spectator' and the public sphere in the early eighteenth century," Elizabeth Eger, Charlotte Grant, Cliona O Gallchoir ve Penny Warburton (der.), *Women, Writing and the Public Sphere, 1700–1830* (Cambridge: Cambridge UP, 2000) s. 30. Vurgu sonradan ilavc edilmiştir.

143 Clery, "Women, publicity and the coffee-house myth," s. 175.

toplumsal ve politik çağrışımları ve geleneksel Habermasçı anlamlarıyla kadın/erkek, eril/dişil ve kamusal/özel ikilikleri, Osmanlı şehirlerini analiz etmede yetersiz kalan kavramsal araçlardır. "Kamusal"ı erkeklerle ve "özel"i kadınlarla kaynaştıran bu yaklaşımı geride bıraktığımızda, "erkek" ve "kadın", "kamusal" ve "özel" ile kastedilen şeylerin ev, kahvehane ve mahalle arasında sürekli değiştiği ve akış halinde olduğu Osmanlı mahalle yaşamını daha iyi anlayacağımızı düşünüyorum.

Osmanlı dünyasında kahvehane ile toplumsal cinsiyet arasındaki bu ilişkiyi daha ayrıntılı şekilde sorgulamanın yolu, bu sosyal çevrede kahveye verilen toplumsal cinsiyeti incelemekten geçiyor. O halde ilk sorulardan biri, Osmanlı dünyasında kahvenin bir toplumsal cinsiyeti var mıydı, olmalı. Arapça *kahve* sözcüğü, ki Türkçeye de Arapçadan gelmiştir, dişildir. Alan Kaye'e göre, "*hamr* yani 'şarap' dişil olduğundan, farazi eril hali olan *kahv* yerine *kahveh* [dişil] seçilmiştir."[144] Kaye'in açıklaması, her ikisi de iştah kesici olan kahveyle şarabın eskiden birbiriyle ilişkilendirilmiş olmasına dayanır.[145]

Kahveyle dişil arasında dil düzeyinde gözlemlediğimiz bu gizil ilişkinin yanı sıra, Kâtip Çelebi de kahveyi "mizacı râtıb olanlar"la, yani kadınlarla ilişkilendirir. Kâtip Çelebi şöyle yazar: "hele kadınlara gayet muvafıktır. Bunların, ağır kahveleri çok çok içmeleri lâzımdır. Sevdavî (histerik) olmamak şartıyle çok içmek onlara zarar vermez vesselâm."[146]

---

144 Alan Kaye, "The etymology of 'coffee': the dark brew," *Journal of the American Oriental Society*, 106 (3) Temmuz-Eylül 1986, s. 558.

145 Aslında *Lisânü'l-ʿArab*'da *kahve*'nin ilk karşılığı *hamr*dır. Bu başlık altında, "böyle adlandırılmıştır çünkü kahve içmek yeme isteğini bastırır, veya diğer bir deyişle, iştahı keser" şeklinde bir açıklama yer alır *(Lisânü'l-ʿArab,* "kahve"). Kahveyle şarap arasındaki edebi ve kültürel ilişkiye aşağıda yine döneceğiz.

146 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*, s. 76. Müslüman doktor ve bilim adamlarının kahvenin genel tıbbi özellikleri ve kahve tüketmenin göreceli faydaları konusunda hemfikir olduğu pek az nokta vardı. Kimi, kahvenin mideye iyi geldiğini, tansiyonu düşürdüğünü ve çoğu başağrısını geçirdiğini iddia ederdi. Çiçek hastalığı, kızamık ve hemoroid tedavisinde ve yaraları iyileştirmede kullanılabilirdi. Kimi doktorlar ise beniz solukluğu, başağrıları, libido düşüklüğü, sıcak basması, kâbuslar, melankoli, hemoroid, solunum yolunda kuruluk

Daha da önemlisi, Osmanlı evlerinde kahve hazırlayıp, ikram etmek kadınların görevi kabul edilirdi. Kadınlar kendi kahvelerini haremlikte içer ve misafirlerine sunardı. Daha varlıklı aileler, tek görevi aile üyelerine kahve hazırlamak olan kadınlar çalıştırırdı ve bu üst sınıf evlerinde "hâlâ uygulanan tuhaf, eski bir geleneğe göre kahve ikram edilirken bütün köle ve hizmetçilerin odaya girip kollarını kavuşturarak bir köşede durması gerekir."

Kahve söz ve evlilikle ilgili geleneklerde de asli bir rol oynardı. Bir Avrupalı gezginin anlattıklarına göre, müstakbel gelinin kahveyi ne kadar iyi yaptığı, ileride ne kadar iyi bir eş olacağını ölçmede önemli bir faktördü. Kahve, ilk kez baş başa kalan gelinle damat arasında da sıcak ve tanıdık bir aracı işlevi görüyordu.[147] Bütün bunlar Osmanlı dünyasında kahvenin toplumsal cinsiyetinin gerçekten de dişi olduğunu göstermektedir. Kahve kadınların ev içi emeğiyle ilişkilendiriliyordu ve kadının ev içindeki misafirperverliğinin bir işareti olmuştu. Dolayısıyla, kadınların

---

ve uykusuzluğa neden olduğunu söylerdi. Bazıları, aşırı tüketilen kahvenin beyinde bozukluklara neden olabileceğini söyleyecek kadar ileri gitti. Mısırlı doktor Dâvûd-i Antâkî kahveyi sütle içmenin cüzzama neden olabileceğini öne sürerken, İranlı doktor İbn Kaşifeddin önceki gece şarabı fazla kaçıranlara mercimek tanesi kadar afyonu kahveyle yutmalarını önerdi. Ayrıca, kahvenin, İran'da *tahte'l-kahve* (kahve altı) denen hafif bir kahvaltı sonrasında içilmesi öneriliyordu. Türkçedeki kahvaltı sözcüğü de yine kahve ve altı sözcüklerinin birleşmesinden türemiştir. Yani kahvaltı, kahve altı veya kahve altlığı anlamına gelmektedir. Vücut sıvıları açısından da kahvenin özellikleri sorgulanıyordu. Bazı doktorlar soğuk ve kuru olduğunu düşünüp onu kara safra ve melankoliyle ilişkilendirdi. Bazılarıysa kahveye sıcak ve kuru nitelikler atfetmişti ki bu kahvenin sarı safra ve safrayla ilişkili olduğu anlamına geliyordu. Bkz. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*, s. 74-6; Dois, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Diana E. Immisch (der.) (Oxford: Clarendon Press, 1992) s. 108-10; *Encyclopedia Iranica*, "coffee;" Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 53-63; Weinberg ve Bealer, *The World of Caffeine: The Science and Culture of the World's Most Popular Drug*, (New York: Routledge, 2002) s. 269-315.

147 Waters, *Constantinople: The City of the Sultans* (Boston: Estes and Lauriat, 1895) s. 250-4, 277-8. Genç kızın müstakbel eşine ve onun ailesine sunduğu kahveye görücü kahvesi denirdi. Bkz. Kayaoğlu, "Kahve Sözlüğü," s. 163, 165.

ev işlerinin genellikle evin duvarları dışındaki ediminden yola çıkarak, kahvehaneyi de dişilin kamusal alandaki (kahve formunda) bir uzantısı olarak yorumlayabiliriz.

Kahvenin toplumsal cinsiyetinin kadın olması Osmanlı şiirine bakıldığında çok daha karmaşık hale gelir.[148] İddia edegeldiğim gibi, kahvehaneler Osmanlı dünyasında önemli yerlerdir çünkü geleneksel toplumsal cinsiyet ve mekân anlayışlarımızı karıştırıp karmaşıklaştırmışlardır. Osmanlı şiirinde kahvenin ve toplumsal cinsiyetin ne anlamlara geldiğini anlamak için önce şarabın Osmanlı şiir geleneğindeki rolünü incelememiz gerekir.[149] Müslüman dünyasına girdiği zamanlardan beri kahveyle şarap arasında yakın bir ilişki olduğu düşünülmüştür. Henüz kahvehaneler yokken kahve içenler meyhanelere giderdi.[150] Dahası, her ikisi de yargı bozukluğuna neden olduğu, kan akışını hızlandırdığı, zihni ve duyguları uyardığından, kahvenin etkilerinin şarabınkilerle benzer olduğu düşünülürdü. Örneğin, Mustafa Âli'nin şarapla kahvenin benzer fizyolojik etkilerini tarif edişine bakalım: "Kahve denilen kara renkli şey uyku ve şehveti kesmede müs-

---

148 Kahveyle ilgili Osmanlı şiirlerinin toplandığı bir külliyat için bkz. Nâmık Açıkgöz, *Kahvenâme: Klâsik Türk Edebiyatında Kahve*, Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 1999. Arap şiirinde benzer bir külliyat için bkz. Abdülaziz ibn Nâşir ibn Sa'ûd el-Abdullah, *el-Kahve ve'l-Keyf Beyne'l-Mâdî ve'l-Hâdir* (Riyad: Matâbi' el-Hamîdî, 2000) ve Mahmûd Müflih el-Bekr, *el-Kahvetü'l-'Arabiyye fi'l-mevrûs ve'l-edebi'ş-şa'bî* (Beyrut: Bîsân li el-Neşr ve'l-tevzî' ve'l-İslâm, 1995).

149 Arap şiir geleneklerinde şarap üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma için bkz. Philip F. Kennedy, *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abū Nuwās and the Literary Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

150 Meyhanelerde kahve ilk başlarda şarap gibi elden ele dolaştırılarak ortak bir kupadan içilirdi. İlginçtir, bu paylaşma geleneği uyanık kalmak için kahve içen dervişlerin dergâhlarında da görülürdü. Ortak kaptan bireysel kupaya geçiş kahvenin Ortadoğu'daki tarihinin epey başlarında, on beşinci yüzyıl ortalarında gerçekleşti. Ortadoğu'da kahve fincanlarının tarihi konusunda daha fazla bilgi için bkz. Edward J. Keall, "The evolution of the first coffee cups in Yemen," Michel Tuchscherer (der.) *Le Commerce du café avant l'ère des plantations coloniales: espaces, réseaux, sociétés (XVe-XIXe siècle)* (Kahire: Institut français d'Archéologie orientale, 2001) s. 35-50.

tesnadır. Fazla içildiğinde ise fazla işeme hastalığı kaçınılmazdır. Aynı şey, içeceklerin en güzeli kırmızı şarap için de geçerlidir."[151] Osmanlı şiir geleneklerinde şarap genellikle aşkı ya da sevgiliyi simgeler.[152] On sekizinci yüzyıl şairi Nedim'in şu dizesine bakalım: "Bir şeker-ḫand ile bezm-i şevka câm ettiñ beni."[153] On altıncı yüzyıl şairi Figanî ise "'Aks-i lebüñle yaşum ḳanlu şarâba beñzer," der.[154] Şaraptan esinlenilen imgeler sevgili betimlemelerine ilham verse de, bu sevgilinin bir kadın olduğunu varsayıp hemen bir sonuca varmamak gerekir. Aslında çoğu zaman bunun tam tersi geçerlidir. Khaled El-Rouayheb, Osmanlı Arap şiiriyle ilgili olarak şöyle yazar: "Aşk şiirinde eril formdaki sözcüklerin çoğunlukta olması ve resmedilen sevgilinin erkek olduğunu gösteren cinsiyet belirteçlerinin tekrarlanma sıklığı göz önüne alındığında, tartışmaya gerek duymadan dönemin Arap aşk şiirlerinin genellikle kadınları tasvir ettiğini varsaymak, mantığa aykırıdır."[155]

Bizim buradaki bağlamımızda, bu şiir türünde alışıldık gönderge erkek sakidir. Osmanlı şarap meclisleri bahçelerde yapılan, erkek sakilerin ve diğer hizmetkârların bulunduğu, genellikle sadece erkeklerin katıldığı arkadaşlar arası eğlencelerdi.[156] İşte bu yüzden şair şöyle yazar: "İçki meclisi bir gül bahçesidir, saki de onun bahçıvanı / Sevgilinin yanağı üzerine gelen saçları cennet bahçesinin bahçıvanıdır."[157] Benzer

---

151 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 212, 300 ve 211.

152 Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı: Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*, çev. Tansel Güney (İstabul: İletişim Yayınları, 2012) s. 158-9, 163-4, 179.

153 Walter G. Andrews, Najaat Black ve Mehmed Kalpaklı (der. ve çev.) *Ottoman Lyrical Poetry: An Anthology* (Austin: University of Texas Press, 1997) s. 298.

154 Agy. s. 279. Tesadüf o ki 1532'de Figanî önce kırbaçlanıp, sonra da—on altıncı yüzyıl ortalarında İstanbul'un ilk kahvehanesinin açıldığı yer olan—Tahtakale'deki evinin yakınında asıldı (agy., 229-31).

155 Khaled El-Rouayheb, "The love of boys in Arabic poetry of the early Ottoman period, 1500–1800," *Middle Eastern Literatures*, 8 (1) Ocak 2005, s. 10.

156 Osmanlı şiirinde ve toplumsal yaşamında bahçenin önemi için bkz. Andrews, *Poetry's Voice*, s. 150-8. [*Şiirin Sesi*, s. 184-93].

157 Andrews, *Şiirin Sesi*, s. 197. Burada sevilen sakiden bahsedilirken kullanılan zamirin bir kadına işaret ettiğini belirtelim.

bir çizgide, on sekizinci yüzyıl şairi Şeyh Galip şöyle der: "Şafak-tâb eylediñ peymânemi ẖûn-âb ile sâḳî / Ṣabâḥ-ı ṣoḥbet-i meyde ẖumârım varsa sendendir."[158] [Sâkî! Kanlı gözyaşlarıyla doldurdun kadehimi, şafak gibi al parlatarak / Şarap sohbetinin ardından kendime gelememişsem sendendir.] O halde, özetle, Osmanlı lirik şiir geleneğinde şarap sevgiliye uygun bir simge olarak görülür ve bu sevgili genellikle genç, erkek sakidir.

Süleyman'ın hükümdarlığı döneminde yazılmış bir şiir, kahvenin şarabın yerini alarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en önemli sosyal içecek olmasıyla şarap ve sevgili imgelerinin nasıl değiştiğini anlamamıza yardım eder. Şair Beligi şöyle der:

Kahvenin bâde gibi gerçi ki yokdur ânı
Isıcakdur o kara yüzlinün ammâ ki kanı
Misli mânendi mi var müşterî kızdurmakda
Isıcak yüz göricek her kişi ister anı

Mısr u Şâm u Haleb'i gezdi gelicek Rûm'a
Ayagın aldı[159] şarâbun o cihan fettânı
Nakde mâyıl olup ortada gezer akçalaşır
Bilemezem kahvecinün kahbe midür oğlanı.[160]

Bu gazel pek çok nedenden dolayı aydınlatıcıdır. Öncelikle, kahvenin tarihinden ve bilhassa Suriye üzerinden Mısır'a ve oradan da Türkiye'ye ithal edildiğinden bahseder. Daha da önemlisi, Beligi'nin gazeli "cihan fettanı" kahvenin, Osmanlı yaşamının *tek* önemli içeceği şarabın yerini aldığını söyler. Bu "cihan fettanı" ifadesi, kahvenin Osmanlı dünyasına gelişine büyük önem iliştirir ve sadece kahvenin önemine değil, aynı zamanda bir baştan çıkarma veya kötülük kaynağı olma niteliğine de işaret

---

158 Andrews ve diğerleri, *Ottoman Lyrical Poetry,* s. 303.

159 Burada *ayak* ile bir sözcük oyunu yapılıyor. Açıklama için aşağıya bakınız.

160 Mustafa İsen (der.), *Künhül-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1994) s. 199.

eder, zira *fettan* sözcüğünin bir anlamı da, baştan çıkarmayı alışkanlık haline getirmiş, şeytanca ya da zalimce cilve yapandır.

Bu dize—yukarıdaki altıncı dize—bu bağlamda iki anlama birden gelen *ayak almak* deyimi nedeniyle de önemlidir. *Ayak* aynı zamanda kadeh anlamına da geldiğinden, bu ifade kelimenin doğrudan anlamıyla "kadehini almak" anlamını taşır. Diğer yandan, "ayak almak", mecazen, "baltalamak" veya "gücünden ya da itibarından etmek" anlamlarına gelir. O halde dizenin bir anlamı, birden ortaya çıkan kahvenin şarabın önemini yitirmesine neden olduğu ve onun yerini aldığıdır. "Ayak"ı kadeh olarak yorumladığımızda ise, şarabın kadehten fiziksel olarak uzaklaştırıldığını ve yerine kahvenin doldurulduğunu anlatır. Yine aynı konuda şair Sani şöyle yazar: "Humlar şikeste cam tehi, yok vücud-ı mey / Kıldın esir-i kahve bizi, hey zamane hey"[161] [Küpler kırık kadehler boş, şaraptan eser yok/Ey zaman, bizi kahvenin esri ettin].

Bu şiirin toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin kahveyle ilişkisi hakkında bize anlattıkları açısından önemiyle ilgili öne çıkan iki nokta var. Birincisi, kahvenin, şarabı da betimlemede kullanılan (örneğin, "kanlı yaşlar"da olduğu gibi) bir değişmece olan kanama imgesiyle kişileştirilmiş olması.[162] Böylelikle, kahve çekirdeklerinin "kanayarak" sıvıya dönüşmesi, şarabı tarif ederken kullanılanlara benzer imgeler canlandırır zihinde: Sevgilinin "kan rengi" dudakları ya da yürek tutkuyla çarparken kanın pompalanması. Dahası, "müşterî kızdurmak", hem doğrudan hem erotik bir anlam taşır. Ardından gelen, sıcak yüzle ilgili—dördüncü—dize de yine ikili bir işleve sahiptir: kahvenin sıcaklığı ve sevgilinin sıcak, gül yanakları.

---

161 Âşık Çelebi, *Meşā'ir Üş-Şu'arā*, der. G.M. Meredith-Owens (Londra: Luzac, 1971) s. 259a. Bu dizelerin yazılmasının nedeni, 1562'de Sultan Süleyman'ın İtalyan şarap gemilerini Galata açıklarında yakmasıydı. Bkz. Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 81. Beni bu dizelerden ve daha önce aktardığım şiirden haberdar ettiği ve [İngilizce] çevirilerinde yardımcı olduğu için Walter G. Andrews'a teşekkür ederim.

162 Andrews ve Kalpaklı, Osmanlı şiirinde "sevenin gözlerinden hep kanlı yaşlar akar," diye yazar. Tam bu kısımda yazarlar Osmanlıca *şi'r* (şiir) sözcüğünün yazılışıyla ilgili çok ilginç bir tartışmaya girer ve sözcüğün kendisini ağlayan bir göze benzetirler (Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 100).

Şarap meclisindekilerin kafalarının "ateşle yanmaya" başlamasıyla yumuşamalarını tasvir ederken Mustafa Âli de benzer bir dil kullanır.[163] Bu gazelde ve diğerlerinde konuyla ilgili diğer bir önemli simge de kavrulma ya da yanmadır. Kara sevdaya düşen aşığın yüreğinin kararıp yandığını okuruz.[164] Örneğin, Figani, yukarıda aktarılan gazelinde "Tennūr-i sīnem içre bağrum kebāba benzer," der.[165]

Beligi'nin kahve ve kahvenin pişirilmesiyle ilgili şiirini yorumlarken de yine yanmayla karşılıksız aşkın acısı arasındaki bu ilişki öne çıkar. "Isıcak yüz göricek her kişi ister anı," ama çok ısıtılıp kavrulma noktasına gelirse, ateş âşığı sarıp, yüreğini yakacaktır. Din âlimlerinin kahvenin yasadışı kabul edilip yasaklanması için öne sürdüğü nedenlerden birinin kahvenin yanması olduğunu da hatırlamalıyız. Kâtip Çelebi, bu yüzden kahve aleyhine verilen fetvalara atıfta bulunur.[166]

Peçevi de dini yetkililerin kavrulduğu için káhveye karşı olduğunu belirtir, ama kahve ve kahvehaneler yasaklanması artık ihtimal dışı kalacak kadar popüler hale geldiğinde dini yetkililerin kahvenin aslında tamamen yanmadığını iddia ederek fikir değiştirdiğini yazar. Yani artık kahvenin yasadışı olmadığını savunuyorlardır. Ayrıca Peçevi bize ulema, şeyhler, vezirler ve toplumun önde gelenleri arasında kahve içmeyen tek bir kişi bile bulunmadığını anlatır.[167] Dolayısıyla, karşılıksız aşkın insanı yakan acısını simgelemenin yanı sıra, yanma ve kavrulmaya iliştirilen bir de yasadışılık havası vardır.

Burada değineceğimiz ikinci konu ise kahveci uşağı ve Beligi'nin şiirindeki temsiliyle ilgili. Bu uşakların yalnız "mücerred kahve" yani

---

163 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 208.

164 Kahvenin siyah rengi genellikle yine siyah renkli bir uyarıcıyla, kenevir veya afyon ve şurupla hazırlanan bir ilaç tertibi olan *berş* ile karşılaştırılmasına neden oluyordu (agy, s. 209-301). Çeşitli uyuşturucuların kahveyle birlikte alınması şüphesiz bu bağlantıyı daha görünür hale getirmişti.

165 Andrews vd., *Ottoman Lyrical Poetry*, s. 60 [Karahan (ed), *Kanuni Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figanî ve Divançesi*, s. 53].

166 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l Hakk fî İhtiyâri'l Ehakk*, s. 60-2. Ayrıca bkz. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (Leiden: E. J. Brill, 2004), s. 88.

167 Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, cilt 1, s. 364-5.

içine berş veya afyon katılmamış kahve içmesine izin verildiği öne sürülmüştür.[168] Bu konumun soy kütüğü, bahçelerde düzenlenen şarap meclislerinde sakinin oynadığı role kadar gider. Bir sevgi ve arzu nesnesi olarak kahvehane uşağı üzerine yorumlar yapan pek çok gözlemci olmuştur.[169] Kahvehane uşağının gerçekten de insanların cinsel ilişkiye girebildiği bir *kahbe* mi, yoksa sadece çekici bir oğlan mı olduğu gazelde açık değildir. Fakat daha önce belirtildiği gibi bu yüzü tüysüz oğlanların Osmanlı erkekleri için cinsel arzu nesnesi olduğunu biliyor, kadınlarla bu oğlanların eşit derecede uygun cinsel nesneler olduğunu sık sık okuyoruz. Osmanlı şiirini inceleyen iki akademisyen, Walter Andrews ve Mehmed Kalpaklı'nın sözcükleriyle:

> Sevgili çoğu zaman—genç—bir erkektir ve erkek güzelliğinin ideal temsilcisidir. Kadın sevgili kastedildiğinde veya şiir bir kadına yazıldığında, sevgilinin görünümü ya da davranışlarında cinsiyete dayalı neredeyse hiçbir farklılık yoktur. [...] Şiirdeki sevgilinin belirsiz, androjen olduğunu hatırlamak da önemlidir. [...] Sevgilinin toplumsal cinsiyetini hiçbir—anlamlı—şekilde ayırt etmeyen bir sevgiden bahsediyoruz.[170]

Yüzü tüysüz oğlanlar konusunda Everett Rowson şu açıklamayı yapar:

---

168 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli,* s. 212, 341. Osmanlı dünyasında cinsiyete dayalı bir kahve hiyerarşisi bulunduğu muhakkak. "En sert"—içinde en az katkı bulunan—kahve hiyerarşinin en tepesinde, "en hafif"—içinde şeker, süt ve diğer katkı ve baharatlar bulunan—kahve ise en altındaydı. Şekersiz kahveye "erkek kahvesi", şekerli kahveye ise aşağılayıcı bir şekilde "kancık kahvesi" denirdi. Bir de genellikle çocuklara verilen sütlü kahve vardı (Kayaoğlu, "Kahve sözlüğü," s. 162-6).

169 *Risâla fi Ahkâm el-Kahve* başlıklı Arapça elyazması eserin adı bilinmeyen yazarı, kahvehanelerde "insanın şehvetini gidermek için gençler" bulunduğundan bahseder. On yedinci yüzyıl İngiliz şair ve gezgini George Sandys, İstanbul'daki pek çok kahvehane sahibinin "kendisine müşteri kazandıracak yem [*stale*] işlevi gören güzel çocukları çalıştırıyor" diye yazar. Bu betimlemelere başka örnekler ve kahvehane uşağıyla ilgili genel bir tartışma için bkz. Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler*, s. 96.

170 Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds,* s. 54, 57.

> [O]ğlan güzelliğine dair kurallar kadınlarınkiyle neredeyse aynıdır; homoerotik şiir ve öykülerde sakal konusunun sıradışı belirginliği bu gerçeği gözler önüne serer. [...] Kadınlar gibi oğlanlar da sakaldan ve iktidardan yoksundur; cinsel arzu nesnesi olarak da kadınlara asimile edilmeleri hiç şaşırtıcı değildir.[171]

Örneğin, Mustafa Âli, on altıncı yüzyılda "çoğu yerlerde, cennet huri ve ğılmanı birlikte zikrolunduğu gibi, güzel cariyelerle harem oğlanları," diye yazar.[172] Ardından, bir isyancı ordusunun birliklerini "Tüysüz delikanlılarını ve güzel kızlarını koyunlarına alarak halkın en kıymetli hazinelerine kara yılanlar gibi girer"ken tarif eder.[173] "Kanı kaynayan genç erkekler" "içip, kadınlarla ve oğlanlarla zina etmekten hoşlanır."[174] Âli, erkeklerle oğlanlar arasında her türden cinsel ilişkiyi "bu oğlanları okşayıp, ellemek kınanacak bir iştir" diyerek ayıplasa ve—etkili bir dille—yüzü tüysüz oğlanların "dişi hayvan gibi" kullanılmaması gerektiğini söylese de,[175] öğütleri Osmanlı erkeklerinin cinsel arzularını hiç etkilemez. Gelgelelim, Mustafa Âli, Osmanlı erkeklerinin hem kadınlara hem erkeklere duyduğu bu arzunun gerektirdiği cinsel takvimi hazırlama zahmetinden de kaçınmaz. Perşembe geceleri kadınlarla, Cuma geceleri genç erkeklerle ve Cuma öğleden sonraları da köle oğlanlar ve yüzü tüysüz gençlerle cinsel ilişkiye ayrılmıştır.[176]

Yukarıda gösterildiği gibi, eğitimli Osmanlı erkekleri tüysüz oğlanları çoğu zaman kadınlardan daha fazla arzulardı. Âli, "zamanında iyi huylu oğlanların güzel kadınlara tercih edildiklerini kaydetmektedir. Zira nigârların nâmahremleri avan korkusundan gizli tutulur. Ayrıca civânlarla

---

171 Everett K. Rowson, "The categorization of gender and sexual irregularity in medieval Arabic vice lists," Julia Epstein ve Kristina Straub (der.) *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (New York: Routledge, 1991) s. 58.

172 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 174.

173 Agy., s. 138.

174 Âli, *The Ottoman Gentleman*, s. 131.

175 Agy., s. 17.

176 Agy., s. 131.

arkadaşlık gizli ve âşikâr her açık olan bir kapı olduğu için nâ-merdler, sâde-rû oğlanları tercih etmektedir".[177]

Bu durumu açıklarken Âli, Osmanlı erkeklerinin oğlanları kadınlardan daha çok arzuladığını, çünkü evlerinin duvarları tarafından korunan kadınların neredeyse hiç göz önünde olmadığını öne sürer. Kadınlarla arkadaşlık kurmanın imkânsız olduğunu söyler. Oysa bir erkek saklanma gereği duymadan bir oğlanla seyahat edebilir ve onunla evde yalnız kalarak anlamlı bir ilişki kurabilirdi. Âli'nin yakınmaları mekân, mahremiyet ve ev konuları üzerine kuruludur. Hep evde olan kadınlarla buluşmak güçken; çarşıda, kahvehanede ve evde olan oğlanlar ilişki kurmanın uygunsuz görünmediği ve daha kolay olduğu, daha uygun yaren ve arkadaşlardı. Dolayısıyla kahveci uşakları da yine bize kahvehanenin şehirde mekân ve toplumsal cinsiyetle ilgili geleneksel anlayışları nasıl daha karmaşıklaştırdığını ve bu anlayışlara nasıl meydan okuduğunu gösterir.

Dahası, bir yandan kahvenin bu genç oğlanların karmaşık toplumsal cinsiyetiyle ilişkisi, diğer yandan aşk ve acıyla simgesel bağlantısı, Osmanlı dünyasında toplumsal cinsiyetin nasıl karmaşık ve sürekli müzakere edilen bir toprak olduğunu anlamamıza yardımcı olur. Yine, Andrews ve Kalpaklı'nın belirttiği gibi, erotizm söz konusu olduğunda "(elit) erkek imgelemi pratikte oğlanlarla kızlar/kadınlar arasında bir ayrım yapmazdı. Toplumsal cinsiyetler birbirine karışır. Erotik bir senaryoda her ikisi de diğerinin rolünü oynayabilir. Hükmedilebilen ve içine girilebilen herkes cinsel arzu nesnesi olabilir."[178] Dolayısıyla, yüzü tüysüz oğlanlar—tıpkı kadınlar gibi—kahvehanelerdeki cinsiyete dayalı iktidar ilişkileri içinde erkeklerin arzusunun içine girilen nesneleri olarak şüphesiz zayıf konumdaydı.

Ancak bu konuda çok da fazla anlam çıkarmamaya özen göstermeliyiz, çünkü "cinsiyetler arasında içine girmeyle simgelenen asimetriye rağmen ne kadın ne erkek homoseksüel ilgisi ya da davranışı genel toplumsal cinsiyet kavramlarının yansımalarını taşır."[179] Yine de kahveci uşaklarının ve—gönül ve sevgiliyle ilgili bütün simgesel çağrışımlarıyla—

---

177 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 183, 283.

178 Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 178.

179 Rowson, "The categorization of gender," s. 69.

kahvenin mekânı olan kahvehaneler bizi Osmanlı dünyasında toplumsal cinsiyeti karmaşık bir atmosferler, kimlikler ve arzular katmanlaşması—bir tür toplumsal cinsiyet heterotopyası—olarak düşünmeye iter. Osmanlı imgeleminde kahvehaneler—ve şarap meclislerinin yapıldığı bahçeler—"normal (kamusal) mekân kurallarının işlemediği ayrı bir mekân türü"dür. [180]

Bu yüzü tüysüz oğlanlar, sadece kadına ait alanlar olarak ev ve aileyle ilgili fikirlerimize de meydan okur, zira toplumsal cinsiyeti kadın olarak belirlenmiş bu oğlanlar ev işlerindeki becerilerini metheden sözcüklerle tarif edilirdi. Habeşistanlı sâde-rû oğlanlar hakkında görüşlerini belirten Âli şöyle yazar: "aralarına soğukluk girince de [Habeşistanlı sâde-rû oğlanlardan] 'her biri insanın sammurudur' derler. Aslında, Habeşliler, yatak hizmetinde mahirlermiş. Elbise buhurlama, yorgan ve yatak düzenleme işini isteyerek yaparlarmış." [181] Burada genç oğlanlar ev işlerindeki ve yataktaki becerileriyle yüceltilir ve ailenin ayrılmaz bir parçası olarak övülür. [182] Yüzü tüysüz oğlanlar Osmanlı kahvehanelerinin kadının varolmadığı, bütünüyle erkeklere ait mekânlar olduğuna dair fikirlerimizi altüst ederken, evin sadece kadına ait bir bölge olduğu fikrine de meydan okur.

Osmanlı dünyasında kahve türlü toplumsal, dini, politik, tıbbi ve ekonomik anlamlarla yüklü bir maddeydi. Bazılarına göre, içenin bedenini, ruhunu ve aklını kötü etkileyebilen, dinen yasaklamış bir içecekti. Bazıları kahveyi ticaretini yapmak veya kahvehane sahibi olmak yoluyla para

---

180 Andrews ve Kalpaklı, *The Age of Beloveds*, s. 186. Ben "kamusal" sözcüğünün bu bağlamda kullanılması konusunda ihtiyatlı olsam da bu sözleri aktardım, çünkü hem şarap mekânlarıyla kahve mekânları arasındaki bağlantıları, hem bu yerlerin Osmanlı şehirlerinin mekânsal coğrafyası içindeki benzersizliğini vurguluyor.

181 Mehmet Şeker (der.), *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 185.

182 Daha sonra Ali evdeki cariyelerle harem oğlanları "[S]ık sık içeri girip dışarı çıkmamalıdırlar. Tez tez yer değiştirmemelidirler. Su, kahve ve şerbet sundukça diz çöküp sunmamalıdırlar. Toplulukta bulunanların nefislerini çekecek durumlardan kaçınmalıdırlar" diyerek, "yapmamaları gereken davranışlar"ı sıralar (agy., s. 174).

kazanma fırsatı olarak gördü.[183] Osmanlı dünyasında kahve toplumsal tezahürünü kahvehanede buldu ve içeceğin kendisi gibi bu kurumlar da insanlarda birbiriyle yarışan türlü duygu ve kanaatler uyandırdı.

Benim buradaki amacım, kent mahallelerindeki kahvehanelerinin bir incelemesini yaparak Osmanlı şehirlerindeki toplumsal cinsiyet ve mekân anlayışlarını değerlendirmekti. Ben, bu kahvehanelerin bizi Osmanlı mekânları hakkındaki düşüncelerimizi yeniden değerlendirmeye zorladığına; "kamusal"/"özel" olarak adlandırılan mekânlar arasındaki ve "eril"/"dişil" kavramları arasındaki basit ayrımların yetersiz analiz araçları olduğunu gösterdiğine inanıyorum. Osmanlı şehirleri, toplumsal cinsiyet ve mekânın farklı tonlarının olduğu ve bunların sürekli değiştiği karmaşık yerlerdi. Dahası,—hamamlar ve berberler gibi yerlerin yanı sıra—kahvehaneler, bu sürekli değişen çevrede, birbiriyle kesişen işlevler ve çoklu kimliklerden oluşan heterotopyalardı.[184] Basit ikiliklerle ne şehirleri, ne kahvehaneleri anlamak mümkündür ve aksini düşünmek Osmanlı mahalle kahvehanelerine kulakları tıkamak demektir.

---

183 Kahve ticareti konusunda bkz. Faroqhi, "Coffee and spices: official Ottoman reactions to Egyptian trade in the later sixteenth century," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des* Morgenlandes, 76, 1986, s. 87-93; Genç, "Contrôle et taxation du commerce du café dans l'Empire ottoman fin XVIIe-première moitié du XVIIIe siècle," Tuchscherer (der.) *Le Commerce du café avant l'ère des plantations coloniales: espaces, réseaux, sociétés (XVe-XIXe siècle)* (Kahire: Institut français d'Archéologie orientale, 2001) s. 161-79; Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs* (Cambridge: Cambridge UP, 1997); Muhammad Husām al-Din Ismā'il, "Le café dans la ville de Rosette à l'époque ottomane XVIe-XVIIe siècle," Tuchscherer (der.) *Le Commerce du cafe avant l'ère des plantations coloniales,* s. 103-9; Raymond, "Une famille de grands négociants en café au Caire dans la première moitié du XVIIIe siècle: les Sharāybī," Tuchscherer (der.) *Le Commerce du cafe avant l'ère des plantations coloniales,* s. 111-24 ve Tuchscherer, "Commerce et production du café en Mer Rouge au XVIe siècle," *Le Commerce du cafe avant l'ère des plantations coloniales,* s. 69-90.

184 Örneğin, Osmanlı yetkililerinin kapattığı pek çok kahvehane ve berber genellikle toplumsal bir toplanma ve tartışma merkezi rolü üstlenmiş mekânlardı (Kafadar, "Ben ve başkaları," s. 64-5).

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Hatt-ı Hümayun, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul

17322 (1241/1825–6)

17351 (1242/1826–7)

17383 (1241/1825–6)

19314/A

19378

19385 (1234/1818–9)

19426 (1243/1827–8)

İstanbul Müftülüğü Şer-i Siciller Arşivi, Kısmet-i Askeriye Mahkemesi kayıtları, 98 no'lu sicil, İstanbul.

Yayımlanmış Kaynaklar

Abdullah, Abdülaziz ibn Nâşir ibn Saûd (2000) *el-Kahve ve'l-Keyf Beyne'l-Mâdî ve'l-Hâdir*, Riyad: Matâbi' el-Hamîdî.

Abdel-Nour, Antoine (1982) *Introduction a l'histoire urbaine de la Syrie ottomane: XVIe–XVIIIe siecle*, Beyrut: Librairie orientale.

Abdi Efendi (1943) *1730 Patrona İhtilali Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi*, der. Faik Reşit Unat, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Abou-El-Haj, Rifaat (1982) "The social uses for the past: recent Arab historiography of Ottoman rule," *International Journal of Middle East Studies*, 14 (2) s. 185-201.

____ (1988) "The Ottoman *nasihatname* as a discourse over 'morality'," *Melanges Professeur Robert Mantran* içinde, der. Abdeljelil Temimi, Zeghouan: Centre d'etudes et de recherches ottomans, morisques de documentation et d'information, s. 17-30.

____ (1991) "Power and social order: the uses of *kanun*," *The Ottoman City and its Parts: Structures and Social Order* içinde, der. Irene A. Bierman, Rifaat Abou-El-Haj ve Donald Preziosi, New Rochelle: A.D. Caratzas, s. 77-91.

____ (1991) *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany: State University of New York Press [*Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, 2000, çev. Canay Şahin, Oktay Özel, İstanbul: İmge.]

Abu-Lughod, Janet L. (1987) "The Islamic city–historic myth, Islamic essence and contemporary relevance," *International Journal of Middle East Studies*, 19 (2) s. 155-76.

Açıkgöz, Namık (1999) *Kahvename: Klasik Türk Edebiyatında Kahve*, Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama.

Afyoncu, Erhan (2004) "İbrahim Müteferrika'nın Yeni Yayınlanan Terekesi ve Ölum Tarihi Üzerine," *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 15, s. 349-62.

Ahmad, Aijaz (2006) "Empire comes to Lebanon," *Frontline*. 23 (15) 29 Temmuz–11 Ağustos 2006, http://www.hinduonnet.com/fline/fl2315/stories/20060811005800600.htm

Akbar, Jamel (1988) *Crisis in the Built Environment: The Case of the Muslim City*, Singapur: Concept Media.

Akgündüz, Ahmed (der.) (1988) *Şerciye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Aktepe, M. Münir (1958) *Patrona İsyanı, 1730*, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Alemi, Mahvash (1986) "Chahar Bagh," *Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Research Centre*, 1, s. 38-45.

Ali, Mustafa (2003) *The Ottoman Gentleman of the Sixteenth Century: Mustafa Ali's Mevāidu' n-Nefāis fi Kavāidi'l-Mecālis* (Tables of delicacies concerning the rules of social gatherings) çev. Douglas Brookes, Cambridge: Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations [*Gelibolulu Mustafa Âli ve Mevâ'ıdü'n-Nefâis fî-Kavâ'ıdi'l-Mecâlis*, 1997, der. Mehmet Şeker, Ankara: Türk Tarih Kurumu.]

____ (1975) *Mustafā Ālī's Description of Cairo of 1599: Text, Transliteration, Translation, Notes*, çev. ve der. Andreas Tietze, Viyana: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.

____ (1979–82) *Mustafā Ālī's Counsel of Sultans of 1581: Edition, Translation, Notes*, çev. ve der. Andreas Tietze, 2 cilt, Viyana: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.

Allouche, Adel (1983) *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin: K. Schwarz Verlag.
Anastassiadou, Meropi (1993) "Les inventaires apres deces de Salonique a la fin du XIXe siecle: source pour l'etude d'une societe au seuil de la modernisation," *Turcica*, 25, s. 97-135.
____ (1999) "Livres et 'bibliotheques' dans les inventaires apres deces de Salonique au XIXe siecle," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranee*, 87-88, s. 111-41.
____ (2000) "Des defunts hors du commun: les possesseurs de livres dans les inventaires apres deces musulmans de Salonique," *Turcica*, 32, s. 197-252.
And, Metin (1963-64) *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*, Ankara: Forum Yayınları.
____ (1982) *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
Andrews, Walter G. (1985) *Poetry's Voice, Society's Song: Otoman Lyrical Poetry*, Seattle: University of Washington Press [*Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı: Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*, 2012, çev. Tansel Güney, İstanbul: İiletişim.]
____ (1993) "Singing the alienated 'I': Guattari, Deleuze and lyrical decodings of *the subject* in Ottoman *divan* poetry," *Yale Journal of Criticism*, 6 (2) s. 191-219.
Andrews, Walter G. ve Mehmed Kalpaklı (2005) *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham: Duke University Press.
Andrews, Walter G., Najaat Black ve Mehmed Kalpaklı (der. ve çev.) (1997) *Ottoman Lyrical Poetry: An Anthology*, Austin: University of Texas Press.
Ankersmit, Frank R. (2001) *Historical Representation*, Stanford: Stanford University Press.
Arjomand, Said Amir (1988) "The Mujtahid of the age and the Mulla-bashi," *Authority and Political Culture in Shicism* içinde, der. Said Amir Arjomand, Albany: State University of New York Press, s. 80-97.
Arslan, Mehmed (2002) "A great Ottoman festivity: circumcision feasts of Prince Mehmed III," *The Turks* içinde, der. Hasan Celal Güzel, C. Cem Oğuz ve Osman Karatay, 6 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, cilt 3, s. 974-84.

[Arslan, Mehmed (2002) "Osmanlı'da bir muhteşem şenlik: Şehzade Sultan Mehmet'in (III. Mehmet) sünnet düğünü," *Türkler* içinde, der. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, 21 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, cilt 11, s. 884.]

Artan, Tülay (1989) "Architecture as a theatre of life: profile of the eighteenth century Bosphorus," Doktora tezi, Massachusetts Institute of Technology.

____ (1998) "Terekeler Işığında 18. Yüzyıl Ortasında Eyüp'te Yaşam Tarzı ve Standartlarına Bir Bakış. Orta Halliliğin Aynası," *18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam* içinde, der. T. Artan, İstanbul: Tarih Vakfı, s. 49-64.

Aşgin, Sait (2003) "Hadikatü'l-Vüzera Üzerine Bir İnceleme," *Ankara Üniversitesi Osmanıı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 14, s. 145-61.

Âşık Çelebi (1971) *Meşâir Üş-Şuarâ*, der. G.M. Meredith-Owens, Londra: Luzac. [Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'ara,* 2010, der. Filiz Kılıç, Pera Müzesi Yayınları.]

Aşıkpaşazade, Ahmed (1332/1914) *Aşıkpaşazade Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Amire.

Ata, Tayyarzade Ahmed (1876) *Tarih-i Ata*, 5 cilt, İstanbul: yayınevi yok.

Atıl, Esin (1969) "Surname-i Vehbi: an eighteenth century Otoman book of festivals," Doktora tezi, University of Michigan, Arın Arbor [Bkz. *Levni ve Surname: Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü*, 1999, Koç Kültür Sanat.]

____ (1986) *Süleymanname: The Illustrated History of Süleyman the Magnificent*, Washington: National Art Gallery and H.N. Abrams.

____ (1993) 'The story of an eighteenth-century Ottoman festival," *Muqarnas*, 10, s. 181-200.

____ (1999) *Levni and the Surname: The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival*, İstanbul: Koçbank

Babaie, Sussan (1994) "Safavid palaces at Isfahan: continuity and change (1599–1666)," Doktora tezi, New York University.

____ (1994) "Shah Abbas II, the conquest of Qandahar, the Chihil Sutun, and its wall paintings," *Muqarnas*, 11, s. 125-42.

Babinger, Franz (1927) *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig: Harrassowitz [*Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, 2000, çev. Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yayınları.]

____(2004) "18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat," *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası* içinde, der. N. Kuran-Burçoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Barbir, Karl (1999) "The changing face of the Ottoman Empire in the eighteenth century: past and future scholarship," *Oriente Moderno*, 18 (1) s. 253-67.

Barkan, Ömer Lutfi (1966) "Edirne Askeri Kassamına ait Tereke Defterleri (1545-1659)," *Belgeler. Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, 3 (5-6) s. 1-479.

____(1975) 'The price revolution of the sixteenth century: a turning point in the economic history of the Near East," *International Journal of Middle East Studies*, 6, s. 3-28.

Barkey, Karen (1994) *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca: Cornell University Press [*Eşkiyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, 1999, çev. Zeynep Altıok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Baysal, Jale (1968) *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi.

____ (1976) "II. Rakoczi Ferenc'in Çevirmeni Müteferrika İbrahim ve Osmanlı Türklerinin İlk Bastıkları Kitaplar," *Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rakoczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu/ Symposium on Rakoczi Ferenc II and the Hungarian Refugees in the Light of Turco-Hungarian Cultural Relations* içinde, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi.

____ (1991) *Kitap ve Kütüphane Tarihi'ne Giriş*, İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği.

____(1992) *Cennetlik İbrahim Efendi (İbrahim Müteferrika Oyunu)* İstanbul: Cem Yayınları.

Beeley, Brian W. (1970) "The Turkish village coffeehouse as a social institution," *Geographical Review*, 60 (4) October, s. 475-93.

Behar, Cem (2003) *A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas* Mahalle, Albany: State University of New York Press.

Beinin, Joel (2001) *Workers and Peasants in the Modern Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press.

el-Bekr, Mahmûd Müflih (1995) *El-Kahvetü'l-'Arabiyye fi'l-mevrûs ve'l-edebi'ş-şa'bî*, Beyrut: Bîsân li el-Neşr ve'l-tevzî' ve'l-İslâm.

Beldiceanu-Steinherr, Irene (1975) "Le regne de Selim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman," *Turcica*, 6, s. 34-48.

Berkes, Niyazi (1962) "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği," *Belleten*, 26 (104) s. 715-37.

____ (1964) *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press

____ (1985) "Unitarianizm ve Matbaa," *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları* içinde, der. Niyazi Berkes, İstanbul: Adam Yayınları, s. 85-103. (Berkes 1962'nin yeniden basımı)

____ (2002) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, der. A. Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berktay, Halil (1992) "The search for the peasant in Western and Turkish historiography," *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History* içinde, der. Halil Berktay ve Suraiya Faroqhi, Londra: Frank Cass, s. 109-84.

Beydilli, Kemal (2004) "Müteferrika ve Osmanlı Matbaası. 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat," *Toplumsal Tarih*, 128 (Ağustos) s. 44-52.

Birge, John Kingsley (1937) *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra ve Connecticut: Luzac & Co. ve Hartford Seminary Press.

Blair, S.S. and J.M. Bloom (1995) *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, New Haven: Yale University Press, ikinci basım.

Blake, S.P. (1991) *Shahjahanabad: the Sovereign City in Mughal India 1639-1739*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bozdoğan, S. (1987) "In search of a national architecture," *Sedad Eldem* içinde, der. H.-U. Khan, Singapur: Concept Media, s. 61-75.

Briggs, Asa ve Peter Burke (2003) *A Social History of the Media: From Gutenberg to the Internet*, Cambridge: Polity Press.

Brooke-Rose, Christine (1992) "Histoire palimpseste," *Interpretation et surinterpretation* içinde, der. S. Collini, Paris: Presses Universitaires de France, s. 115-27.

Browne, Edward Granville (1951) *A Literary History of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press.

Burke, P. (1997) "Origins of cultural history," *Varieties of Cultural History* içinde, der. Peter Burke, Cambridge: Polity Press, s. 1-22.

Calhoun, Craig (der.) (1992) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: Massachussetts Institute of Technology Press.

Campo, Juan Eduardo (1991) *The Other Sides of Paradise: Explorations into the Religious Meanings of Domestic Space in Islam*, Columbia: University of South Carolina Press.

Carleson, Edvard (1979) *İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı ilk Eserler/ İbrahim Müteferrika's Printing House and its First Printed Books*, der. M. Akbulut, Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği..

el-Cebertî, Abdurrahman (1998) *'Aca' ibü'l-âsâr fi'l-terâcim ve'l-ahbâr*, 4 cilt, Kahire: Matb'at Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.

Cerasi, Maurice (1998) "The formation of Ottoman house types: a comparative study in interaction with neighboring cultures," *Muqarnas*, 15, s. 116-56.

Cevdet, Ahmed (1854–84) *Vekayi-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye* (ya da *Tarih-i Cevdet*) 12 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire.

Chakrabarty, Dipesh (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press [*Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, 2012, çev: İlker Cörüt, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.]

Chardin, J. (1711) *Voyages de Monsieur Chevalier Chardin en Perse et autres lieux d'Orient*, 4 cilt, Amsterdam: Chez Jean Louis de Lorme.

Chelkowski, Peter J. (1979) "Tacziyeh: indigenous avant-garde theatre of Iran," *Taziyeh: Ritual and Drama in Iran* içinde, der. Peter J. Chelkowski, New York: New York University Press, s. 1-11.

Clery, E.J. (1991) "Women, publicity and the coffee-house myth," *Women: A Cultural Review*, 2 (2) Summer, s. 168-77.

Coşkun, Menderes (1999) "Osmanlı Hac Seyahatnamelerinde Hac Yolculuğu' *Osmanlı*, , G. Eren, 12 cilt, Ankara: Yeni Türkiye.

____ (2000) 'The most literary Ottoman pilgrimage narrative: Nabi's Tuhfetu'l-Haremeyn," *Turcica*, 32, s. 363-88.

Crecelius, Daniel (1980) "Review of *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* by Peter Gran," *American Historical Review*, 85 (1).

Çamuroğlu, Reha (1991) *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye*, İstanbul: Ant Yayınları.

ed-Debbağ, Abdülhalik (t.y.) *Mu'cemü'l-emsali'l-'amiyye fi'l-Musul*, Bağdat: el-Hedef.

Dallal, Ahmad (1993) "The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750–1850," *Journal of the American Oriental Society*, 113 (3) s. 341-59.

Daniş Bey, Mehmed (1994) *Neticetü'l-Vekayi: Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati: Mehmet Daniş Bey ve Eserleri*, der. Şamil Mutlu, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Dankoff, Robert (2004) *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Chelebi*, Leiden: E.J. Brill [*Seyyah-ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, 2012, çev: Müfit Günay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.]

Darling, Linda (1996) *Revenue Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden: E.J. Brill.

David, Jean-Claude (1982) *Le Waqf d'Ipsīr Pāsā a Alep (1063/1653): Etude d'urbanisme historique*, Şam: Institut francais de Damas.

Deguilhem, Randi (1993) "Le cafe a Damas et le traite du Sayh Ğamāl al-Dīn al-Qāsamī al-Dimašqī," *Bulletin d'etudes orientales*, 45, s. 21-32.

De Jong, F. ve Peter Gran (1982), "On Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840*: a review article with author's reply," *International Journal of Middle East Studies*, 14, s. 381-99.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Demeerseman, Andre (1955) "Un memoire celebre qui prefigure l'evolution moderne en Islam," *Institut des belles lettres arabes*, 18, s. 5-32.

Desmet-Gregoire, Helene ve Francois Georgeon (der.) (1997) *Cafes d'Orient revisites*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique Editions [*Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler*, 1999, çev. Meltem Atik, Esra Özdoğan, İstanbul: YKY.]

Dols, Michael W. (1992) *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, der. Diana E. Immisch, Oxford: Clarendon Press.

Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londra: Routledge & Kegan Paul [*Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının bir Çözümlemesi*, 2007, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis.]

Doumani, Beshara (1995) *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*, Berkeley: University of California Press.

Dürrî, Ahmed Efendi (1810) *Relation de Dourry Effendy, ambassadeur de la Porte Othomane aupres du Roi de Perse, en 1720, presentee au Sultan Ahmed III*, der. Louis-Mathieu Langles, Paris: Ferra

Eisenstein, Elizabeth L. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

____ (1982) "The fifteenth century book revolution, some causes and consequences of the advent of printing in Western Europe," *Le Livre dans les societes pre-industrielles*, Atina: Kentron Neoelleon Ereunon, s. 57-76.

____ (1983) "From scriptoria to printing shops: evolution and revolution in the early printing book trade," *Books and Society in History, Papers of the Association of College and Research Libraries Rare Books and Manuscripts Preconference, 24-28 June, 1980, Boston, Massachusetts* içinde, der. Kenneth E. Carpenter, New York ve Londra: Bowker, s. 29-42.

Eldem, Edhem, Daniel Goffman ve Bruce Masters (1999) *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul*, Cambridge: Cambridge University Press [*Doğu ile Batı Arasında Osmanı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul*, 2012, çev. Sermet Yalçın, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.]

Eldem, Sedad Hakkı (1968–74) *Köşkler ve Kasırlar: A Survey of Turkish Kiosks and Pavilions*, 2 cilt, İstanbul: Kutulmuş Matbaası.

____ (1977) *Sadâbad*, İstanbul: Devlet Kitapları Müdürlüğü.

Ellis, Markman (2001) "Coffee-women, 'The Spectator' and the public sphere in the early eighteenth century," *Women, Writing and the Public Sphere, 1700-1830* içinde, der. Elizabeth Eger, Charlotte Grant, Cliona O Gallchoir ve Penny Warburton, Cambridge: Cambridge University Press, s. 27-52.

El-Rouayheb, Khaled (2004) "Sunni Muslim scholars on the status of logic, 1500–1800," *Islamic Law and Society*, 11 (2) s. 213-32.

____ (2005) "Was there a revival of logical studies in eighteenth-century Egypt?" *Die Welts des Islams*, 45 (1) s. 1-19.

____ (2005) "The love of boys in Arabic poetry of the early Otoman period, 1500–1800," *Middle Eastern Literatures*, 8 (1) January, s. 3-22.

____ (2005) *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*, Chicago: Chicago University Press.

____ (2006) "Opening the gate of verification: the forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 38 (2) s. 263-81.

Erdem, Yahya (1999) "Sahaflar ve Seyyahlar: Osmanlı'da Kitapçılık," *Osmanlı* içinde, der. Güler Eren, 12 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, s. 720-31.

Erdoğan, Muzaffer (1958) "Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri," *Vakıflar Dergisi*, 4, s. 149-82.

Ergin, Osman Nuri (1995) *Mecelle-i Umur-ı Belediyye*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.

Ergürbüz, Şefik (1947) *Matbaacılık Tarihi*, İzmit: Işıl Kitabevi

Erimtan, Can (2006) "The sources of Ahmed Refik's *Lale Devri* and the paradigm of the 'Tulip Age': a teleological agenda," *Festschrift in Honour of Professor Ekmeleddin İhsanoğlu* içinde, der. M. Kagar ve Zeynep Durukal, İstanbul: IRCICA, s. 259-78.

____ (1999) "The case of Saadabad: Westernization or revivalism?' *Artturc/ Turkish Art, 10e Congres international d'art turc, Proceedings of the 10th International Congress of Turkish Art, Geneva, Fondation Max van Berchem, September 1995*, Cenevre: Fondation Max van Berchem.

Ersoy, Osman (1980) "İlk Türk Basımevi'nde Basılan Kitapların Fiyatları," *Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı, 10-11 Aralık 1979, Ankara. Bildiriler* içinde, Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, s. 69-77.

Ertuğ, Hasan Refik (1970) *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, İstanbul: Yenilik Basımevi.

Esad Efendi, Mehmed (1293/1876–77) *Üss-i Zafer*, İstanbul: Matbaa-i Süleyman Efendi.

____ (2000) *Vakanüvis Esad Efendi Tarihi*, der. Ziya Yılmazer, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

____ (2005) *Üss-i Zafer: Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair*, der. Mehmed Arslan, İstanbul: Kitabevi.

Establet, Colette ve Jean-Paul Pascual (1992) "Damascene probate inventories of the 17th and 18th centuries: some preliminary approaches and results," *International Journal of Middle East Studies*, 24 (3) s. 373-93.

____ (1998) *Ultime voyage pour la Mecque: les inventaires apres deces de pelerins morts a Damas vers 1700*, Şam: Institut francais d'etudes arabes de Damas.
____ (1999) 'Les livres des gens a Damas vers 1700," *Revue des mondes musulman et de la Mediterranee*, 87-8, s. 143-75.
Ettinghausen, R. (1976) "Introduction," *The Islamic Garden* içinde, der. E.B. Macdougal ve R. Ettinghausen, Washington: Dumbarton Oaks, s. 3-10.
Evliya Çelebi (1896) *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century*, çev. Joseph von Hammer-Purgstall, 2 cilt, New York: Johnson Reprint Corp.
____ (1896–1938) *Anadolu, Suriye, Hicaz (1671–1672) Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nin 9. cildi, 10 cilt, İstanbul: Devlet Matbaası.
____ (1896–1938) *Mısır, Sudan, Habeş (1672–1680), Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nin 10. cildi, 10 cilt, İstanbul: Devlet Matbaası.
Evren, Burçak (1996) *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
Faroqhi, Suraiya (1984) *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Craft and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650*, Cambridge: Cambridge University Press [*Osmanlı'da Kentler ve Kentliler: Kent Mekânında Ticaret Zanaat ve Gıda Tüketimi (1550-1650)*, 2011, çev. Neyyir Berktay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]
____ (1986) 'Coffee and spices: official Ottoman reactions to Egyptian trade in the later sixteenth century," *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, 76, s. 87-93.
____ (1987) *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth-Century Ankara and Kayseri*, Cambridge: Cambridge University Press [*Orta Halli Osmanlılar: 17. Yüzyılda Ankara ve Kayseri'de Ev Sahipleri ve Evleri*, 2009, çev. Hamit Çalışkan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.]
____ (1994) 'Crisis and change 1590-1699," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1914* içinde, der. Halil İnalcık ve Donald Quataert, 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, s. 411-636 ['Krizler ve Değişim 1590-1699," 2004, çev. Ayşe Berktay, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1600-1914* içinde, der. Halil İnalcık ve Donald Quataert, İstanbul: Eren Yayıncılık.]

____(1995) *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720*, İstanbul: Isis Press.

____(1995) *Kultur und Alltag im osmanischen Reich*, Münih: C.H. Beck'sche. [*Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, 2011, çev. Elif Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.] [İngilizcesi: (2000) *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Otoman Empire*, çev. Londra: I.B. Tauris.]

____(1995) *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480-1820*, İstanbul: Isis Press.

____(1995) 'Wealth and power in the land of olives: the economic and political activities of Muridoğlu Hacı Mehmed Ağa, notable of Edremit (died in or before 1823)," *Making a Living in the Ottoman Lands 1480-1820* içinde, İstanbul: Isis Press, s. 291-311.

____(1999) *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*, Cambridge: Cambridge University Press [*Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, 2009, çev. Zeynep Altıok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Fay, Mary Ann (1996) "The ties that bound: women and households in eighteenth-century Egypt," *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* içinde, der. Amira El Azhary Sonbol, Syracuse, NY: Syracuse University Press, s. 155-72.

____(1997) 'Women and *waqf*: property, power and the domain of gender in eighteenth-century Egypt," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, der. Madeline C. Zilfi, Leiden: E. J. Brill, s. 28-47 ['Kadınlar ve Vakıflar: 18. Yüzyıl Mısır'ında mülkiyet, iktidar ve toplumsal cinsiyetin nüfuz alanı," *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadını* içinde, 2011, çev. Necmiye Alpay, der. Madeline C. Zilfi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Febvre, Lucien ve Henri-Jean Martin (1958) *L'Apparition du livre*, Paris: A. Michel.

Fekete, Lajos (1965) "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendisinin Evi," *Belleten*, 29 (116) s. 615-38.

Fleischer, Cornell (1986) *Bureaucrat and Intellectual in the Otoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton: Princeton University Pres [*Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı (1541-1600)*, 2008, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Foran, John (1992) "The long fall of the Safavid dynasty: moving beyond the standard views," *International Journal of Middle East Studies*, 24 (2) May, s. 281-304.

Foucault, Michel (1980) "The eye of power," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* içinde, der. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, s. 226-40. [*İktidarın Gözü*, 2007, çev. Işık Ergünden, İstanbul: Ayrıntı.]

____ (1986) 'Of other spaces," translated by Jay Miskowiec, *Diacritics*, 16 (1) Spring, s. 22-7 ['Başka mekânlara dair," *Özne ve İktidar*, 2005, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]

Friedl, Erika (1991) "The dynamics of women's spheres of action in rural Iran," *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* içinde, der. Nikki R. Keddie ve Beth Baron, New Haven: Yale University Press, s. 195-214.

Fryer, John (1698) *A New Account of East India and Persia in Eight Letters*, Londra: R. Chiswell.

Gdoura, Wahid (1985) *Le Debut de l'imprimerie arabe a Istanbul et en Syrie: evolution de l'environnement culturel (1706-1787)*, Tunus: Institut superieur de documentation.

Geertz, Clifford (1980) *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali,* Princeton: Princeton University Press.

Genç, Mehmed (1975) "Osmanlı Maliyesinde Malikane Sistemi," *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar* içinde, der. Osman Okyar, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 231-96.

____ (2001) 'Controle et taxation du commerce du cafe dans l'Empire ottoman fin XVIIe-premiere moitie du XVIIIe siecle," *Le Commerce du cafe avant l'ere des plantations coloniales: espaces, reseaux, societes (XVe-XIXe siecle)* içinde, der. Michel Tuchscherer, Kahire: Institut francais d'archeologie orientale, s. 161-79.

Gerelyes, Ibolya (1985) "Inventories of Turkish estates in Hungary in the second half of the 16th century," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 39 (2-3) s. 275-338.

Gibb, H.A.R. ve H. Bowen (1950–57) *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Muslim Culture in the Near East*, cilt 1, bölüm 1 ve 2, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, Londra: Oxford UP.

Goodwin, Godfrey (1971) *A History of Ottoman Architecture*, Londra: Thames & Hudson.
____ (1997) *The Janissaries*, Londra: Saqi Books.
Göçek, Fatma Müge (1987) *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York: Oxford University Press.
____ (1996) *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford: Oxford University Press.
Gökman, M. (1978) *Tarihi Sevdiren Adam: Ahmet Refik Altınay – Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
Gran, Peter (1979) *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*, Austin: University of Texas Press.
____ (1980) "Political economy as a paradigm for the study of Islamic history," *International Journal of Middle East Studies*, 11 (4) s. 511-26.
____ (1996) *Beyond Eurocentricism: A New View of Modern World History*, Syracuse: State University of New York Press.
Grehan, James Paul (1999) "Culture and consumption in eighteenthcentury Damascus," Doktora tezi, University of Texas at Austin.
____ (2003) "Street violence and social imagination in late-Mamluk and Ottoman Damascus (*c.* 1500–1800)," *International Journal of Middle East Studies*, 35 (2) s. 214-36.
Gündüz, Mahmud (1978) "Matbaanın Tarihcesi ve İlk Kur'anı Kerim Basmaları," *Vakıflar Dergisi*, 12, s. 335-50.
Habermas, Jürgen (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger, Cambridge: Massachussetts Institute of Technology Press [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 1997, çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora, İstanbul: İletişim.]
Hakim, Besim Selim (1986) *Arabic–Islamic Cities: Building and Planning Principles*, Londra: KPI.
Halaçoğlu, Y. (1995) *XIV–XVII: Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
Hamadeh, Shirine (2004) "Ottoman expressions of early modernity and the "inevitable" question of Westernization," *Journal of the Society of Architectural Historians*, 61 (1) March, s. 32-51.

____ (2007) "Public spaces and the garden culture of Istanbul in the eighteenth century," *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire* içinde, der. Virginia Aksan ve Dan Goffman, Cambridge: Cambridge University Press.

(der.) Hanebutt-Benz, Eva, Dagmar Glass ve Geoffrey Roper (2002) *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution: eine interculturelle Begegnung*, Mainz: Johann Gutenberg Museum.

Hanna, Nelly (1991) *Habiter au Caire: la maison moyenne et ses habitants aux XVIIe et XVIIIe siecles*, Kahire: Institut francais d'archeologie orientale.

____ (2003) *In Praise of Books: A Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century*, Syracuse: Syracuse University Press.

Hathaway, Jane (1997) *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*, Cambridge: Cambridge University Press.

____ (2004) 'Rewriting eighteenth-century Ottoman history," *Mediterranean Historical Review*, 19 (1) s. 29-53.

Hattox, Ralph S. (1985) *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle: University of Washington Press [*Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökeni*, 1996, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Haykel, Bernard (2003) *Revival and Reform: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge: Cambridge University Press.

Heinz, Wilhelm (1962) "Die Kultur der Tulpenzeit des Osmanischen Reiches," *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, 61, s. 62-116.

Hershatter, Gail (1997) *Dangerous Pleasures: Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai*, Berkeley: University of California Press.

Heyd, Uriel (1960) *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615: A Study of the Firman According to the Muhimme Defteri*, Oxford: Clarendon Press.

Hillenbrand, R. (1986) "Safavid architecture," *The Cambridge History of Iran* içinde, der. P. Jackson ve L. Lockhart, 7 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, cilt 6, *The Timurid and Safavid Periods*, s. 759-842.

Hofheinz, Albrecht (tarihsiz) "Illumination and enlightenment revisited, or: pietism and the roots of Islamic modernity," http://195.37.93.199/hofheinz/HOFHEINZ.htm

Holdermann, Jean Baptiste Daniel (1734) *Grammaire turque ou Methode courte et facile pour Apprendre la Langue turque*, Constantinople: İbrahim Müteferrika

Hopp, L. (1975) "İbrahim Müteferrika (1674/75?–1746): fondateur de l'imprimerie turque," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 29 (1) a. 107-13.

Horniker, Arthur Leon (1944) "The corps of the Janizaries," *Military Affairs*, 8 (3) Autumn, s. 177-204.

Hourani, Albert (1957) "The changing face of the Fertile Crescent in the XVIIIth century," *Studia Islamica*, 8, s. 89-122.

____ (1968) 'Ottoman reform and the politics of notables," *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* içinde, der. W. R. Polk ve R. L. Chambers Chicago: University of Chicago Press, s. 41-68 ['Osmanlı reformu ve eşraf politikaları," 1995, *Ortadoğu'da Modernleşme* içinde, der. W. R. Polk ve R. L. Chambers, İstanbul: İnsan Yayınları.]

____ (1991) *A History of the Arab Peoples*, New York: Warner Books [*Arap Halkları Tarihi*, 2012, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim.]

Houston, Robert A. (1988) *Literacy in Early Modern Europe: Culture and Education 1500-1800*, Londra: Longman.

Hudson, Nicholas (2002) "Challenging Eisenstein: recent studies in print culture," *Eighteenth-Century Life*, 26 (2) s. 83-95.

Imber, C. (1992) "Suleyman as Caliph of the Muslims: Ebu's-Su'ud's formulation of Ottoman dynastic ideology," *Soliman le Magnifique et son temps* içinde, der. G. Veinstein, Paris: Documentation francaise, s. 179-84.

Issawi, Charles (1979) "Review of *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* by Peter Gran," *Journal of Economic History*, 39 (3) s. 800-1.

Işın, Ekrem (2001) "Bir içecekten daha fazla: kahve ve kahvehanelerin toplumsal tarihi' *Tanede Sakli Keyif, Kahve* içinde, der. Selahattin Özpalabıyıklar, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, s. 10-43.

Itzkowitz, Norman (1959) "Mehmed Raghib Pasha: the making of an Ottoman vezir," Doktora Tezi, Princeton University.

____ (1962) "Eighteenth-century Ottoman realities," *Studia Islamica*, 16, s. 73-94.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (2000) "Osmanlı Medrese Tarihciliğinin İlk Safhası (1916–1965) – Keşif ve Tasarlama Dönemi," *Belleten*, 164, Ağustos, s. 541-82.

İnalcık, Halil (1954) "15. Asır Türkiye İktisadi ve İçtimai Tarihi Kaynakları," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15 (1-4) s. 51-73.

____ (1975) "The socio-political effects of the diffusion of fire-arms in the Middle East," *War, Technology and Society in the Middle East* içinde, der. V. J. Parry and M. E. Yapp, Londra: Oxford University Press, s. 195-217.

____ (1977) "Centralization and decentralization in Ottoman administration," *Studies in Eighteenth Century Islamic History* içinde, der. Thomas Naff ve Roger Owen Carbondale: Southern Illinois University Press, s. 27-52.

____ (1978) "The impact of the *Annales School* on Ottoman studies, and new findings," *Review*, 1 (3-4) s. 69-96.

____ (1980) "Military and fiscal transformations in the Ottoman Empire, 1600-1700," *Archivum Ottomanicum*, 6, s. 283-337 ["Osmanlı İmparatorluğu'nda askeri ve mali dönüşüm, 1600-1700' *Archivum Ottomanicum*, 6 (1980), s.283-337.]

İnalcik, Halil ve Donald Quataert (der.) (1994) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 2 vols, Cambridge: Cambridge UP

İsen, Mustafa (der.) (1994) *Künhu'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

İskit, Server (1939) *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bir Bakış*, İstanbul: Maarif Vekaleti.

İslamoğlu-İnan, Huri (1987) "Introduction: "Oriental despotism" in world-system perspective," *The Ottoman Empire and the World Economy* içinde, der. Huri İslamoğlu-İnan, Cambridge: Cambridge UP, s. 42-7.

____ (der.) (1987) *The Ottoman Empire and the World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

İslamoğlu-İnan, Huri ve Çağlar Keyder (1977) "Agenda for Otoman history," *Review*, 1 (1) s. 31-56 ["Osmanlı tarihi nasıl yazılmalı?: Bir öneri," *Toplum ve Bilim*, (1), s. 49-80.]

İsmāil, Muhammad Husām al-Din (2001) "Le cafe dans la ville de Rosette a l'epoque ottomane XVIe-XVIIe siecle," *Le Commerce du cafe avant l'ere des plantations coloniales: espaces, reseaux, societes (XVe-XIXe siecle)* içinde, der. Michel Tuchscherer, Kahire: Institut francais d'Archeologie orientale, s. 103-9.

Jeltyakov, A.D. (1979) *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729–1908 Yılları)*, Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü.

Johns, Adrian (1998) *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making*, Chicago: University of Chicago Press.

Kafadar, Cemal (1981) "Yeniçeri–esnaf relations: solidarity and conflict," Yüksek Lisans tezi, McGill University.

____ (1989) "Self and others: the diary of a dervish in seventeenth century Istanbul and first-person narratives in Ottoman literature," *Studia Islamica*, 69, s. 121-50 ["Ben ve başkaları: on yedinci yüzyıl İstanbul'unda bir dervişin güncesi ve Osmanlı edebiyatında birinci ağızdan anlatılar," *Kim Var imiş Biz Burada Yoğ iken. Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, 2012, İstanbul: Metis, s. 39-72.]

____ (1991) "On the purity and corruption of the Janissaries," *Turkish Studies Association Bulletin*, 15, s. 273-9.

____ (1993) "The myth of the golden age: historical consciousness in the post-Suleymanic era," *Suleyman the Second and his Time* içinde, der. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar, İstanbul: Isis Press, s. 37-48.

____ (1997–98) "The question of Ottoman decline," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4 (1-2) s. 30-75 ["Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi," çev. C. Şişman, *Osmanlı Geriledi mi?* içinde, der. Mustafa Armağan, İstanbul: Etkileşim, 2006.]

____ (2002) "A history of coffee," 13. Ekonomi Tarihi Kongresi, Buenos Aires, Arjantin'de sunulmuş makale.

____ (2003) "Coffee and the conquest of the night in the early modern era," 11. Yıllık Eugene Lunn Konferansı, Davis, California, 15 Mayıs

Karacson, Imre (1910) "İbrahim Müteferrika," *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, 3, s. 178-85.

____ (1994) "Müteferrika İbrahim," *Müteferrika*, 4, s. 145-55.

Karahan, Abdülkadir (der.) (1966) *Kanuni Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figani ve Divançesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyet Fakültesi Yayınları.]

Karakışla, Yavuz Selim (1998) "Osmanlı Kitap Tarihinde Bir Katkı: Osmanlı Devlet Arşivi'nde Bulunan, Kitap ile İlgili Bazı Belgeler (1844–1854)," *Müteferrika*, 14, s. 41-59.

Karataş, Ali İhsan (1999) "Tereke Kayıtlarına Gore XVI. Yüzyılda Bursa'da İnsan-Kitap İlişkisi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakultesi Dergisi*, 8 (8) s. 317-28.

____ (2002) "Osmanlı Toplumunda Kitap (XIV-XVI. Yüzyıllar)," *Türkler* içinde, der. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca, 21 cilt, Ankara: Yeni Türkiye.

Katip Chelebi (1957) *The Balance of Truth*, çev. G.L. Lewis, Londra: George Allen & Unwin. [Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l Ehakk*, 2001, Marifet Yayınları.]

Kayaoğlu, İ. Gündağ (2001) "Kahve sözlüğü," *Tanede Saklı Keyif Kahve* içinde, der. Selahattin Özpalabıyıklar, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Kaye, Alan (1986) "The etymology of 'coffee': the dark brew," *Journal of the American Oriental Society*, 106 (3) Temmuz-Eylül, s. 557-8.

Keall, Edward J. (2001) "The evolution of the first coffee cups in Yemen," *Le Commerce du cafe avant l'ere des plantations coloniales: espaces, reseaux, societes (XVe-XIXe siecle)* içinde, der. Michel Tuchscherer, Kahire: Institut francais d'Archeologie orientale.

Kemal, Namık (1868) "Usul-u Meşveret Hakkında Mektuplar," *Hürriyet*, 14 Eylül.

Kennedy, Philip F. (1997) *The Wine Song in Classical Arabic Poetry: Abū Nuwās and the Literary Tradition*, Oxford: Clarendon Press.

Keskioğlu, Osman (1967) "Türkiye'de Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, s. 121-39.

Keyder, Çağlar ve Faruk Tabak (der.) (1991) *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East*, Albany, NY: State University of New York Press [*Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, 2009, çev. Zeynep Altıok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Khouri, Dina Rizk (1996) "Drawing boundaries and defining spaces: women and space in Ottoman Iraq," *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* içinde, der. Amira El Azhary Sonbol, Syracuse: Syracuse University Press, s. 173-87.

Khoury, Dina Rizk (1997) "Slippers at the entrance or behind closed doors: domestic and public spaces for Mosuli women," *Women in the Ottoman*

Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era içinde, der. Madeline C. Zilfi, Leiden: E.J. Brill, s. 105-27 ["Terlikler kapıda mı, kapalı kapılar ardında mı: Ev içinde ve kamusal mekânda Musullu kadınlar," *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* içinde, 2011, der. Madeline C. Zilfi, çev: Necmiye Alpay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Kırlı, Cengiz (2000) "The struggle over space: coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780–1845," Doktora tezi, State University of New York, Binghamton.

____ (2000) "Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol," *Toplum ve Bilim*, 83, s. 58-79.

____ (2003) "İstanbul: Bir Büyük Kahvehane," *İstanbul Dergisi*, 47, s. 75-8.

____ (2004) "Coffeehouses: public opinion in the nineteenth-century Ottoman Empire," *Public Islam and the Common Good* içinde, der. Armando Salvatore ve Dale F. Eickelman, Leiden: E. J. Brill, s. 75-97.

Koch, E. (1994) "Diwan-i Amm and Chihil Sutun: the audience halls of Shah Jahan," *Muqarnas*, 11, s. 143-65.

Koçu, Reşad Ekrem (1964) *Yeniçeriler*, İstanbul: Koçu Yayınları.

Koloğlu, Orhan (1987) *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonucları*, İstanbul: İstanbul Gazeteciler Cemiyeti.

Kömeçoğlu, Uğur (2001) "Historical and sociological approach to public space: the case of Islamic coffeehouses in Turkey," Doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Korom, Frank J. (2003) *Hosay Trinidad: Muharram Performances in an Indo-Caribbean Diaspora*, Philadelphia: Pennsylvania University Press.

Krautheimer, Richard (1942) "Introduction to an iconography of mediaeval architecture," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5, s. 1-33.

Kruger, H. (1978) *Fetwa und Siyar. Zur internationalrechtlichen Gutachterpraxis der osmanischen Scheich ul-Islam vom 17. bis 19 Jh. unter besonderen Berucksichtigung des "Behcet ul-Fetwa,"* Wiesbaden: Harrassowitz.

Krusinski, T.J. (1728) *The History of the Revolution of Persia*, çev. Father J.A. du Cerceau, 2 cilt, Londra: J. Pemberton.

Kuran-Burcuoğlu, Nedret (2002) "Matbaacı Osman Bey: Saray'dan İlk Defa Kur'an-ı Kerim Basma İznini Alan Osmanlı Hattatı," *Türklük Bilgisi Araştırmaları/Journal of Turkish Studies*, 26, s. 97-112.

Kut, A. Turgut (1994) "Terekelerde Çıkan Kitapların Matbu Satış Defterleri," *Müteferrika*, 2, s. 3-24.
Kut, Turgut ve Fatma Türe (der.) (1996) *Yazmadan Basmaya: Müteferrrika, Mühendishane Üskudar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Lane, Edward William (2000) *Description of Egypt*, der. Jason Thompson, Kahire: The American University in Cairo Press.
Lebelski, George (1963-64) "A true description of the magnificall tryumphes and pastimes," *A History of Popular Entertainment and Theatre in Turkey* içinde, der. M. And, Ankara: Forum, s. 118-30.
Le Goff, Jacques (1985) *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris: Editions du Seuil.
Lewis, Bernard (1958) "Some reflections on the decline of the Ottoman Empire," *Studia Islamica*, 9, s. 111-27 ["Osmanlı İmparatorluğu'nun intihatı üzerine bazı düşünceler, 2006, *Osmanlı Geriledi mi?* içinde, der. Mustafa Armağan, İstanbul: Etkileşim.
____ (1962) *The Emergence of Modern Turkey*, Londra: Oxford University Press [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 2009, çev. Babür Turna, İstanbul: Arkadaş.]
Lewis, Thomas V. (1972) *A Study of Naima*, der. Norman Itzowitz, New York: New York University Press.
Liman von Sanders, Otto (1977) *Five Years in Turkey*, Annapolis, MD: United States Naval Institute [*Türkiye'de Beş Yıl*, 1999, çev. Örgün Uğurlu, İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık AŞ.]
Lybyer, Albert Howe (1913) *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge, MA: Harvard University Press [*Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, 2000, çev. Seçkin Cılızoğlu; İstanbul: Sarmal Yayınları.]
McGowan, Bruce (1994) "The age of the Ayans, 1699-1812," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, der. Halil İnalcık ve D. Quataert, 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, s. 639-757 [McGowan, Bruce (2004) "Ayanlar çağı, 1699-1812," *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi II: 1600-1914* içinde, der. Halil İnalcık ve Donald Quataert, çev: Ayşe Berktay, İstanbul: Eren Yayıncılık.]
McKitterick, David John (2003) *Print, Manuscript and the Search for Order, 1450-1830*, Cambridge: Cambridge University Press.

Macit, Muhsin (der.) (1997) *Nedim Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
Marcus, Abraham (1983) "Men, women and property: dealers in real estate in 18th century Aleppo," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26, s. 137-63.
____ (1986) "Privacy in eighteenth-century Aleppo: the limits of cultural ideals," *International Journal of Middle East Studies*, 18 (2) s. 165-83.
____ (1989) *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York: Columbia University Press.
Mardin, Şerif (1973) "Center–periphery relations: a key to Turkish politics," *Daedalus*, 102 (1) Winter, s. 169-91 ["Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar: Merkez-çevre ilişkileri," *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, 1991, İstanbul: İletişim.]
____ (1988) "Freedom in an Ottoman perspective," *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s* içinde, der. Metin Heper ve Ahmed Evin, Berlin: Walter de Gruyter, s. 23-35.
Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid (1995) *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt*, Austin: University of Texas Press.
Meier, Astrid (2004) "Perceptions of a new era? Historical writing in early modern Ottoman Damascus," *Arabica*, 4, s. 419-34.
Meriwether, Margaret Lee (1997) "Women and *waqf* revisited: the case of Aleppo, 1770–1840," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, der. Madeline C. Zilfi, Leiden: E.J. Brill, s. 128-52 ["Yeniden Kadınlar ve Vakıf Üzerine: Halep, 1770–1840," *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadını* içinde, 2011, çev. Necmiye Alpay, der. Madeline C. Zilfi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]
____ (1999) *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin: University of Texas Press.
Mortada, Hisham (2003) *Traditional Islamic Principles of Built Environment*, Londra: Routledge Curzon.
Muir, Edward (1997) *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge UP.
[el-Nîysâbûrî] Muslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî (1995) *Sahîh Muslim*, 5 cilt, Beyrut: Dâr Ibn Hazm [Ebu'l Hüseyin Muslimu'bnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Niysâbûrî, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, 1988, çev: Mehmed Sofuoğlu, 8 cilt, İstanbul: İrfan Yayıncılık.]

Müteferrika, İbrahim Efendi (1732) *Usul ül-Hikem fi Nizam ül-Ümem*, İstanbul: Matbaa-ı Amire.

____ (2004) "Osmanlı Matbaasının Kuruluşu ve Başlangıcı," *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası* içinde, der. N. Kuran-Burçoğlu ve M. Kiel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Naff, Thomas ve Roger Owen (der.) (1977) *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Carbondale: Southern Illinois University Press.

Nafi, Bashir (2002) "Tasawwuf and reform in pre-modern Islamic culture: in search of Ibrāhīm al-Kūrānī," *Die Welts des Islams*, 42 (3) s. 307-55.

Nagata, Yuzo (1979) *Materials on the Bosnian Notables*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

Naima, Mustafa Efendi (1281–3) *Tarih-i Naima: Ravdat-ül Hüseyn fi Hülasat-i Ahbar-il Hafikeyn*, 6 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire, üçüncü basım.

Necipoğlu, Gülru (1986) "Plans and models in 15th- and 16th century Ottoman architectural practice," *Journal of the Society of Architectural Historians*, 45 (3) September, s. 224-43.

____ (1990) "From international Timurid to Ottoman: a change of taste in sixteenth-century ceramic tiles," *Muqarnas*, 7, s. 136-70.

____ (1991) *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

____ (1993) "Framing the gaze in Ottoman, Safavid and Mughal palaces," *Ars Orientalis*, 23, s. 303-42.

____ (1997) "The suburban landscape of sixteenth-century Istanbul as a mirror of classical Ottoman garden culture," *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires: Theory and Design* içide, der. Attilio Petruccioli, Leiden: E. J. Brill, s. 32-71.

Nedim, Ahmed (tarihsiz) *Nedim Divanı*, der. A. Göpınarlı, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, ikinci basım.

Neubauer, Hans-Joachim (1999) *The Rumour: A Cultural History*, çev. Christian Braun, Londra: Free Association Books.

Neumann, Christoph K. (1996) "Arm and reich in Qaraferye," *Der Islam*, 73, s. 259-312.

Nuhoğlu, Hidayet (1999) "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mulahazalar," *Osmanlı* içinde, der. G. Eren, 12 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, cilt 7, s. 221-9.

____ (2000) "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mülahazalar," *İstanbul Armağanı* içinde, der. M. Armağan, 4 cilt, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, cilt. 4, *Lale Devri*, s. 211-25.

Ocak, A.Y. (2002) "Osmanlı Kaynaklarında ve Modern Türk Tarihciliğinde Osmanlı-Safevî Münasebetleri (XVI.–XVII. Yüzyıllar)," *Belleten*, 66 (246) s. 503-16.

____ (2003) "Islam in the Ottoman Empire: a sociological framework for a new interpretation," *International Journal of Turkish Studies*, 9 (1 ve 2) Summer, s. 183-97.

O'Fahey, R.S. ve Bernd Radtke (1993) "Neo-Sufism reconsidered," *Der Islam*, 70, s. 52-87.

Olson, Robert W. (1974) "The esnaf and the Patrona Halil rebellion of 1730: a realignment in Ottoman politics?' *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, s. 329-44.

____ (1975) *The Siege of Mosul and Ottoman–Persian Relations 1718-1743*, Bloomington: Indiana University Press.

____ (1977) "Jews, Janissaries, esnaf and the revolt of 1740 in Istanbul: social upheaval and political realignment in the Ottoman Empire," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 20, s. 185-207.

(Cabi) Ömer Efendi (2003) *Cabi Tarihi (Tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani)* der. Mehmed Ali Beyhan, 2 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu

Omont, H. (1926) "Nouveaux documents sur l'imprimerie a Constantinople au XVIIIe siecle," *Revue des bibliotheques*, 33, s. 1-10.

Owen, Roger (1976) "The Middle East in the eighteenth century: an "Islamic" society in decline? A critique of Gibb and Bowen's *Islamic Society and the West*," *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies*, 3 (2) s. 110-17.

____ "Review of *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* by Peter Gran," *Economic History Review*, 33 (1) s. 150-1.

Özdeğer, Hüseyin (1988) *1463–1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri*, İstanbul: İÜ İktisat Fakültesi.

Öztürk, Said (1995) *Askeri Kassama ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

Panofsky, Erwin (1939) *Studies in Iconology*, New York: Oxford University Press [*İkonoloji Araştırmaları*, 2012, çev. Orhan Düz, İstanbul: Pinhan.]

Pardoe, Julia (1839) *The Beauties of the Bosphorus*, Londra: George Virtue.

Peçevi, İbrahim (1864-1867) *Tarih-i Peçevi*, 2 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire.

Peirce, Leslie P. (1993) *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press. [*Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*, 2010, çev. Ayşe Berktay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

____ (1997) "Seniority, sexuality and social order: the vocabulary of gender in early modern Ottoman society," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, der. Madeline C. Zilfi, Leiden: E.J. Brill, s. 169-96. ["Ekberiyet, cinsellik ve toplum düzeni: Toplumsal cinsiyetle ilgili Osmanlı söz dağarcığı," *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadını* içinde, 2011, çev. Necmiye Alpay, der. Madeline C. Zilfi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

____ (2003) *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press. [*Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, 2005, çev. Ülkün Tansel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Pera, Le Vigne de (1863) "Letter from Constantinople ... to the English court," *Calendar of State Papers, Foreign Series of the Reign of Elizabeth* içinde, der. Joseph Stevenson, cilt 16, Mayıs–Aralık 1582, Londra: HM Stationery Office.

Perry, Charles (1743) *A View of the Levant: Particularly of Constantinople, Syria, Egypt and Greece: In which their Antiquities, Government, Politics, Maxims, Manners, and Customs, (with Many Other Circumstances and Contingencies) are Attempted to be Described and Treated on. In Four Parts*, Londra: T. Woodward & J. Shuckburgh.

Perry, John. R. (1999) "Toward a theory of Iranian urban moieties: the Haydariyyah and Nimatiyyah revisited," *Iranian Studies*, 32, s. 51-70.

Petruccioli, Attilio (der.) (1997) *Gardens in the Time of the Great Muslim Empires: Theory and Design*, Leiden: E.J. Brill.

Philipp, Thomas (1984) "Jews and Arab Christians: their changing positions in politics and economy in eighteenth century Syria and Egypt," *Egypt and Palestine: A Millennium of Associations (868-1948)* içinde, der. Amnon Cohen ve Gabriel Baer, New York: St Martin's Press.

____(1985) *The Syrians in Egypt*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Pietila, Tuulikki (1999) *Gossip, Markets and Gender: The Dialogica Construction of Morality in Kilimanjaro*, Department of Sociology Research Report no. 233, Helsinki: University of Helsinki.

Piterberg, Gabriel (2001) "The variety of territorial sites in the poetic and historical imagination of the Ottomans," "The Meanings of Land: Law, Ideology and Identity in the Ottoman Period' Konferansında sunulmuş makale, Berkeley, California, 20 Ekim.

____(2003) *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, Berkeley: University of California Press.

al-Qaradawi, Yusuf (1985) *The Lawful and the Prohibited in Islam*, çev. Kamal El-Helbawy, M. Moinuddin Siddiqui ve Syed Shukry, Londra: Shorouk International. [Yusuf el-Kardavi, *İslam'da Helal ve Haram*, çev. Ramazan Nazlı, İstanbul: Hilal Yayınları, ilaveli 5. baskı.]

Quataert, Donald G. (1981) "Review of *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* by Peter Gran," *Business History Review*, 55 (3) s. 464-5.

____ (der.) (2000) *Consumption Studies and the History of the Otoman Empire, 1550-1922: An Introduction*, Albany: State University of New York

Radtke, Bernd (2000) *Autochthone islamische Aufklarung im 18. Jahrhundert, Theoretische und filolgische Uberlegungen: Fortsetzung einer Debatte*, Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting.

Rafeq, Abdul-Karim (1970) *The Province of Damascus*, Beyrut: Khayyats.

____(1994) "The Syrian *ulamā*, Ottoman law, and Islamic *sharīa*," *Turkica*, 26, s. 9-32.

____(1994) "Registers of succession and their importance for socioeconomic history: two samples from Damascus and Aleppo, 1277/1861," *CIEPO. Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi. VII. Sempozyumu Bildirileri: Pec: 7-11 Eylül 1986* içinde, der. J.-L. Bacque Grammont, İ. Ortaylı ve E. van Donzel, Ankara: TTK, s. 479-91.

____(1999) "Relations between Syrian *ulamā* and the Ottoman state in the 18th century," *Oriente Moderno*, 18, pp. 67-95
Rahimi, Babak (2004) "The Safavid camel sacrifice rituals," *Iranian Studies*, 37 (3) s. 451-78.
Rahman, Fazlur (1979) *Islam*, Chicago: Chicago University Press [*İslam*, 2008, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.]
Raşid, Mehmed Efendi (1865) *Tarih-i Raşid*, 6 cilt, İstanbul: Matbaa-i Amire, ikinci basım.
Raven, Diederick (1999) "Elizabeth Eisenstein and the impact of printing," *European Review of History/Revue europeene d'histoire*, 6 (2) s. 223-34.
Raymond, Andre (1973-74) *Artisans et commercants au Caire au XVIIIe siecle*, 2 cilt, Damascus: Institut francais de Damas.
____(1995) *Le Caire des Janissaires: l'apogee de la ville ottomane sous Abd al-Rahman Kathuda*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique Editions.
____(2001) "Une famille de grands negociants en cafe au Caire dans la premiere moitie du XVIIIe siecle: les Sharāybī," *Le Commerce du cafe avant l'ere des plantations coloniales: espaces, reseaux, societes (XVe–XIXe siecle)* içinde, der. Michel Tuchscherer, Kahire: Institut francais d'archeologie orientale, s. 111-24.
____(2002) *Arab Cities in the Ottoman Period: Cairo, Syria and the Maghreb*, Aldershot: Ashgate [*Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*, 1995, çev. Ali Berktay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]
Refik, Ahmed [Altınay] (tarihsiz) *Fatma Sultan: Garyri Matbu Vesikalara Nazaran Yazılmışdır*, İstanbul: Diken Matbaası.
____(1913) "Lale Devri," *İkdam*, 5763, 9 Mart 1913.
____(1915) *Lale Devri (1130-1143)* İstanbul: Kitabhane-i İslam ve Askeriyye, birinci basım.
Reichmuth, Stefan (2002) "Arabic literature and Islamic scholarship in the 17th/18th century: topics and biographies," *Die Welt des Islams*, 42 (3) s. 281-8.
Richardson, Brian (1999) *Printing, Writers and Readers in Renaissance Italy*, Cambridge: Cambridge University Press.
Rigney, A. (1991) "Narrativity and historical representation," *Poetics Today*, 12 (3) Fall, s. 591-605.

Rosenow-von Schlegell, Barbara (1997) "Sufism in the Ottoman Arab world: Shaykh Abd al-Ghanī al-Nābulusī," Doktora tezi, University of California, Berkeley.

Rowson, Everett K. (1991) "The categorization of gender and sexual irregularity in Medieval Arabic vice lists," *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* içinde, der. Julia Epstein ve Kristina Straub, New York: Routledge, s. 50-79.

Russell, Alexander (1794) *The Natural History of Aleppo*, 2 cilt, Londra: G.G. and J. Robinson.

Sabev, Orlin (2003) "Private book collections in Ottoman Sofia, 1671-1833 (preliminary notes)," *Etudes balkaniques*, 1, s. 34-82.

Sahillioğlu, Halil (1999) "Ottoman book legacies," *Studies on Ottoman Economic and Social History* içinde, der. Halil Sahillioğlu, İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, s. 189-91.

Said, Edward (1978) *Orientalism*, New York: Pantheon Boks [*Oryantalizm: Batının Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 2012.]

Sajdi, Dana (2004) "A room of his own: the "history" of the barber of Damascus (fl. 1762)," *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, 4, s. 19-35.

Sakal, Fahri (1999) "Osmanlı Ailesinde Kitap," *Osmanlı* içinde, der. G. Eren, 12 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, cilt 11, s. 732-8.

Saleh, Nabil (1996) *The Qadi and the Fortune Teller: Diary of a Judge in Ottoman Beirut (1843)* Londra: Quartet Books [*Kadı ve Falcı: Beyrutlu Bir Osmanlı Kadısının Mahrem Dünyası (1843)*, 2002, çev. Dost Körpe, İstanbul: Akyüz Yayıncılık.]

Salibi, Kamal Suleiman (1958) "The Banu Jama'a: a dynasty of Shafi'ite jurists in the Mamluk period," *Studia Islamica*, 9, s. 97-109.

Salzmann, Ariel (1993) "An ancien regime revisited: "privatization" and political economy in the eighteenth-century Ottoman Empire," *Politics and Society*, 21 (4) s. 393-423.

____ (2000) "The Age of Tulips: confluence and conflict in early modern consumer culture (1550-1730)," *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde, der. Donald Quataert, Albany: State University of New York, s. 83-106.

____ (2004) *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State*, Leiden: E. J. Brill [*Osmanlı Ancien Ragime'i: Modern Devleti Yeniden Düşünmek*, 2011, çev. Ayşe Özdemir, İstanbul: İletişim.]

Sami, Mustafa, Hüseyin Şakir and Mehmed Subhi (1198/1789) *Tarihi Sami ü Şakir ü Subhi*, İstanbul: Darüttıbaat-ı Âmire.

Scalenghe, Sara (2004-5) "The deaf in Ottoman Syria, 16th–18th centuries," *Arab Studies Journal*, 12-13, s. 10-25.

Schulze, Reinhard (1990) "Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik," *Die Welt des Islams*, 30, s. 140-59.

____ (1996) "Was ist die islamische Aufklarung?' *Die Welt des Islams*, 36 (3) s. 276-325.

Schwartz, Gerhard (1990) *Die Janitscharen: geheime Macht des Turkenreichs*, Viyana: Amelthea, ikinci basım.

Seng, Yvonne J. (1991) "The Üsküdar estates (tereke) as records of daily life in an Ottoman town 1521–24," Doktora tezi, University of Chicago.

____ (1991) "The Şer'iye Sicilleri of the İstanbul Müftülüğü as a source for the study of everyday life," *Turkish Studies Association Bulletin*, 15 (2) s. 307-25.

Sennet, Richard (1977) *The Fall of Public Man*, New York: Alfred A. Knopf [*Kamusal İnsanın Çöküşü*, 2010, çev. Abdullah Yılmaz ve Serpil Durak, İstanbul: Ayrıntı.]

Shaw, Ezel Kural (1972) "The double veil: travellers' views of the Ottoman Empire," *English and Continental Views of the Ottoman Empire, 1500-1800* içinde, der. Ezel Kural Shaw ve C.J. Heywood, Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, s. 1-29.

Shaw, S.J. ve E.K. Shaw (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press.

Shaw, Stanford S. (1965) "The origins of Ottoman military reform: the Nizam-ı Cedid army of Sultan Selim III," *The Journal of Modern History*, 37 (3) s. 291-306.

Sılay, Kemal (1994) *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court: Medieval Inheritance and the Need for Change*, Bloomington: Indiana University Press.

Singer, Amy (1999) "Review of *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540–1834* by Dina Rizk Khoury," *International Journal of Middle East Studies*, 31 (2) s. 300-3.

Spacks, Patricia Ann Meyer (1985) *Gossip*, New York: Knopf.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) "Can the subaltern speak?' *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, Urbana: University of Illinois Press.
Stajnova, Mihaila (1979) "Ottoman libraries in Vidin," *Etudes balkaniques*, 2, pp. 54-69
Steinberg, Sigfrid H. (1977) *Five Hundred Years of Printing*, Harmondsworth: Penguin Books.
Stout, Robert Elliott (1966) "The Sūr-i Humāyun of Murad III: a study of Ottoman pageantry and entertainment," Doktora tezi, Ohio State University.
Strauss, Johann (1992) "Les livres et l'imprimerie a Istanbul (1800-1908)," *Turquie: Livres d'hier, livres d'aujourd'hui* içinde, der. P. Dumont, Strasbourg–İstanbul: Centre de recherche sur la civilisation ottomane et le domaine turc contemporain, Universite des Sciences Humaines–Editions ISIS.
____ (1993) "İstanbul'da Kitap Yayını ve Basımevleri," *Müteferrika*, 1, s. 5-17.
Subrahmanyam, Sanjay (2005) "Beyond incommensurability: understanding inter-imperial dynamics'. http://repositories.cdlib.org/uclasoc/trcsa/32
Szyliowicz, J.S. (1988) "Functional perspectives on technology: the case of the printing press in the Ottoman Empire," *Archivum Ottomanicum*, 11, s. 249-59.
Şânîzâde, Ataullah (1284–91/1867–75) *Tarih-i Şânîzâde*, 4 cilt, İstanbul: farklı yayıncılar.
Şemdanizade, Süleyman Efendi (1976) *Şem'dani-zade Fındıklı Süleyman Efendi Tarihi Mur'it-Tevarih*, der. M.M. Aktepe, 3 cilt, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
al-Tabarī, Muhammad İbn Jarīr (1998) *The History of al-Tabari: Biographies of the Prophet's Companions and their Successors*, çev. Ella Landau-Tasseron, New York: State University of New York Press.
Taib, Osmanzade ve diğerleri (1969) *Hadikat ül-Vüzera*, İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1271/1854–5, Freiburg, tıpkıbasım.
Tanpınar, A.H. (1942) *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Terzioğlu, Derin (1995) "The imperial circumcision festival of 1582: an interpretation," *Muqarnas*, 12, s. 84-100.

____ (2002) "Man in the image of God in the image of the times: Sufi self-narrative and the diary of Nıyāzı-i Mısrī (1618-94)," *Studia Islamica*, 94, s. 139-65.

Thaly, Coloman de (der.) (1909) *Lettres de Turquie (1730-1739) et Notices (1740) de Cesar de Saussure*, Budapeşte: Academie Hongroise des Sciences.

Tilly, C. (1985) "War making and state making as organized crime," *Bringing the State Back In* içinde, der. P. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol, Cambridge: Cambridge University Press, s. 295-315.

Timur, Taner (2004) "Matbaa, Aydınlanma ve Diplomasi: Said Mehmed Efendi," *Toplumsal Tarih*, 128, Ağustos, s. 54-61.

Toledano, Ehud R. (1990) *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.

Topdemir, Hüseyin Gazi (2002) *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Ankara: TC Kültür Bakanlığı.

Tuchscherer, Michel (der.) (2001) *Le Commerce du cafe avant l'ere des plantations coloniales: espaces, reseaux, societes (XVe–XIXe siecle)*, Kahire: Institut francais d'archeologie orientale.

____ (2001) "Commerce et production du cafe en Mer Rouge au XVIe siecle," *Le Commerce du cafe avant l'ere des plantations coloniales: espaces, reseaux, societes (XVe–XIXe siecle)* içinde, der. Michel Tuchscherer, Kahire: Institut francais d'Archeologie orientale, s. 69-90.

Turner, Victor (1995) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: Aldine.

Ubicini, A. (1853) *Lettres sur la Turquie, ou tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de l'Empire ottoman, depuis le Khatti-Cherif de Gulhane (1839): Premiere Partie, Les Ottomans*, Paris: Librairie militaire de J. Dumaine

Uluç, Lale (1999) "Ottoman book collectors and illustrated sixteenth century Shiraz manuscripts," *Revue des mondes musulmans et de la Mediterranee*, s. 85-107.

Unan, Fahri (1997) "Taşköprülü-zade'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın "*İlim*" ve "*Alim*" Anlayışı," *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Otoman Studies*, 17, s. 149-264.

____ (2002) "Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmi Verim," *Türkler*, H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca, 21 cilt, Ankara: Yeni Türkiye, cilt. 11, s. 436-45.

Unat, F.R. (1968) *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, der. B.S. Baykal, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ursinus, Michael (1994) *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*, İstanbul: Isis.

Uzuncarşılı, İsmail Hakkı (1988) *Osmanlı Tarihi*, 4 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ünver, A. Süheyl (1967) *Ressam Ali Rıza Beye gore Yarım Asır Önce Kahvehanelerimiz ve Eşyası*, Ankara: Ankara Sanat Yayınları.

Vandal, A. (1887) *Une Ambassade francaise en Orient sous Louis XV: La Mission du Marquis de Villeneuve 1728-1741*, Paris: E. Plon, Nourrit & Cie.

Veinstein, Gilles (1978) "Note sur les inventaires apres deces ottomans," *Quand le crible etait dans la paille: hommage a Pertev Naili Boratav* içinde, der. Remy Dor ve Michel Nicolas, Paris: Maisonneuve & Larose, s. 383-95.

____ (1981) "Les pelerins de la Mecque a travers quelques inventaires apres deces ottomans (XVIIe–XVIIIe siecles)," *Revue de l'occident musulman et de la Mediterranee*, 31, s. 63-71.

____ (1992) "Les inventaires apres deces des campagnes militares: le cas de la conquete de Chypre," *Bulletin of the Turkish Studies Association*, s. 293-305.

Veinstein, Gilles ve Yolande Triantafyllidou-Baladic (1980) "Les inventaires apres deces ottomans de Crete," *Probate Inventories: A New Source for Historical Study of Wealth, Material Culture and Agricultural Development, Papers Presented at the Leemwenborch Conference, Wageningen, 5-7 May* içinde, der. Ad van der Woude ve Anton Schuurman, Utrecht: HES Publishers, s. 191-204.

Vigenere, Blaise de (1660) "Les illustrations de Blaise de Vigenere Bourbonnois," *Histoire de la decadence de l'Empire grec et establissement de celuy des Turcs* içinde, der. Laonicus Chalcondyle, Paris: C. Sonnius.

Voll, John O. (1975) "Muhammad Yahyā al-Sirhindī and Muhammad ibn Abd al-Wahhāb: an analysis of an intellectual community in eighteenth century Madina," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38 (1) s. 32-9.

____ (1987) "Linking groups in the networks of eighteenth century revivalist scholars: the Mijzāzī family of Yemen," *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam* içinde, der. Nehemia Levtzion ve John O. Voll, Syracuse: Syracuse University Press, s. 69-92.

____ (2002) "Abdallah Ibn Salīm al-Basrī and 18th century Hadīth Studies," *Die Welts des Islams*, 42 (3) s. 356-72.

von Hammer-Purgstall, Joseph (1831) *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 10 cilt, Pest: C.A. Hartleben.

____ (1835–37) *Histoire de l'Empire ottoman depuis son origine jusqu'a nos jours*, 18 cilt, Paris: Bellizard, Barthes, Dufour & Lowell

Walcher, Heidi A. (1998) "Between paradise and political capital: the semiotics of Safavid Isfahan," *Transformations of the Middle Eastern Environments: Legacies and Lessons* içinde, der. Jeff Albert, Magnus Bernhardsson ve Roger Kenna, New Haven: Yale University Press, s. 330-48.

Watenpaugh, Heghnar Zeitlian (2004) *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leiden: E.J. Brill.

Waters, Clara Erskine Clement (1895) *Constantinople: The City of the Sultans*, Boston: Estes & Lauriat.

Watson, William J. (1968) "İbrāhīm Müteferrika and Turkish Incunabula," *Journal of the American Oriental Society*, 88, s. 435-51.

Weber, M. (1991) *From Max Weber: Essays in Sociology*, der. ve çev. H.H. Gerth ve C.W. Mills, Londra: Routledge [Max Weber, *Meslek Olarak Siyaset*, 2006, çev. Afşar Timuçin ve Mehmet Sert, İstanbul: Chiviyazıları.]

Weinberg, Bennett Alan ve Bonnie K. Bealer (2002) *The World of Caffeine: The Science and Culture of the World's Most Popular Drug*, New York: Routledge.

Wheatcroft, Andrew (1993) *The Ottomans*, Londra: Viking [*Osmanlılar*, 1998, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Altın Kitaplar.]

White, Charles (1845) *Three Years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844*, 3 cilt, Londra: Henry Colburn.

White, Hayden V. (1974) "The historical text as a literary artefact," *Clio*, 3 (3), s. 81-100.

____ (1985) *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press.

Williams, Raymond (1992) *The Long Revolution*, Londra: Hogarth.
Yaşar, Ahmed (2003) "The coffeehouses in early modern Istanbul: public space, sociability and surveillance," Yüksek Lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi.
Yücel, H.-A. (1937) "Ahmed Refik," *Akşam*, 18 Ekim 1937.
Zeevi, Dror (1996) *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*, Albany: State University of New York Press. [*Kudüs: 17. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağında Toplum ve Ekonomi*, 2000, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]
____ (2004) "Back to Napoleon? Thoughts on the beginning of the modern era in the Middle East," *Mediterranean Historical Review*, 19 (1) 2004, s. 73-94.
Zilfi, Madeline C. (1988) *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica [*Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası*, 2008, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara: Birleşik Yayınevi.
____ (1997) *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden: E.J. Brill.
Мейер, М.С. (1980) "К характеристике правящего класса в Османской империи XVI–XVII вв. (По данным 'тереке дефтерлери')," *Средневековый Восток. История, культура, источниковедение*, Москва: Наука, s. 180-9.
____ (1991) *Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса*, Москва: Наука.
Събев, Орлин (2002) "Книгата в ежедневието на мюсюлманите в Русе (1695–1786)," *Алманах за историята на Русе*, 4, s. 380-94.
____ (2004) *Първото османско пътешествие в света на печатната книга* (1726–1746): *Нов поглед*, София: Авангард Прима.

Katkıda Bulunanlar

ALİ ÇAKSU, Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü ve Uluslararası Saraybosna Üniversitesi Sosyal ve Siyasi Bilimler Programı öğretim üyesidir. 2000–6 yıllarında, İslam Konferansı Teşkilatının alt kuruluşu İslam Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1991'de Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünden mezun oldu. 1993 yılında İslam düşüncesi üzerine yüksek lisans, 1999 yılında Malezya, Kuala Lumpur'daki Uluslararası İslam Düşünce ve Medeniyeti Enstitüsü'nde felsefe üzerine doktora yapmıştır.

CAN ERİMTAN, bağımsız bir akademisyendir. Doktora derecesini, Lale Devrinin tarihyazımı üzerine kalema aldığı teziyle, 2003 yılında Oxford Üniversitesinden aldı. 2004–5 yıllarında Ankara'da araştırma görevlisi olduğu İngiliz Arkeoloji Enstitüsünde, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Hitit algısı üzerine çalıştı. İstanbul'daki Anadolu Medeniyetleri Enstitüsünde kıdemli üye olarak görev yaptı.

ALAN MIKHAIL, Yale Üniversitesi Tarih Bölümünde öğretim üyesidir. Doktorasını Berkeley'deki California Üniversitesi Tarih Bölümünden almıştır. İlgilendiği konulardan bazıları bilim tarihi, tarım tarihi ve Osmanlı şehirlerinin kültürel tarihidir. Mısır tarihiyle ilgili çeşitli konularda çok sayıda makale yayımlamıştır ve halen Osmanlı Mısır'ında sağlık, sulama ve suyun kültürel tarihi üzerine bir doktora tezi kaleme almaktadır.

BABAK RAHIMI, San Diego'daki California Üniversitesi, Edebiyat Fakültesinde, İletişim, Kültür ve Din alanlarında öğretim üyesidir. Rahimi, üniversite eğitimini San Diago'daki California Üniversitesinde tamamlamış, yüksek lisans derecesini Nottingham Ünivesitesi, doktora

derecesini 2004 yılında Avrupa Üniversitesi Ensititüsünün Toplum ve Siyaset Bilimi Bölümünden aldı. 2000–1 yılları arasında Londra Ekonomi Okulu, Antropoloji Bölümünde konuk öğretim üyesi olarak görev yaptı. İran araştırmaları, eleştiri kuramı ve tarihsel sosyoloji alanlarında makaleler yayınladı; ilgilendiği başlıca araştırma konusu, İslam toplumlarında devlet-toplum ilişkileridir.

ORLIN SABEV (ORHAN SALİH), Sofya'daki Bulgaristan Bilimler Akademisi, Balkan Çalışmaları Enstitüsü ve Trokoloji Merkezinde öğretim üyesidir. Doktorasını aynı kurumdan 2000 yılında almıştır. On beşinci ve on sekizinci yüzyıllar arası Bulgaristan topraklarındaki Osmanlı eğitim kurumları üzerine kaleme aldığı tezi, *Osmanski uchilishta v balgarskite zemi XV–XVIII vek* [Bulgaristan Topraklarındaki Osmanlı Medreseleri: On Beşinci ve On Sekizinci Yüzyıllar] (Sofya: Ljubomadrie-Chronia, 2001), Bulgarca olarak yayınlandı. Yine Bulgarca olan ikinci kitabı *Parvoto osmansko pateshestvie v sveta na pechatnata kniga (1726–1746). Nov pogled* (Sofya: Avangard Prima, 2004), Türkçede *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726–1746): Yeniden Değerlendirme* (Yeditepe Yayınevi, 2006) başlığıyla yayımlandı. 2002 yılında Bulgaristan Bilimler Akademisinden, Profesör Marin Drinov Yılın Genç Akademisyeni Ödülünü aldı.

DANA SAJDI, Boston College Tarih Bölümünde öğretim üyesidir. Doktora derecesini 2002 yılında Columbia Üniversitesinde aldı. 2002–4 yılları arasında Montreal'de, yardımcı doçent olarak görev yaptığı Concordia Üniversitesinde Ortadoğu tarihi dersleri verdi. 2004–5 yıllarında Mellon Programı kapsamında Princeton Ünivesitesinde görev yaptı. *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Early Modern Middle East* (Stanford, California: Stanford University Press, 2013) başlıklı kitabının konusu üzerine kaleme aldığı "A room of his own: the 'history' of the barber of Damascus (fl. 1762)" (*The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, 4 (2004), s. 19-35) başlıklı makaleyle ödül kazanmıştır.

Dizin

E

F

G

H

I

N

O-Ö

P-Q

R

S

TARİH

Lale ve kahve, on sekizinci yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu tarihi ve tarihyazımında farklı anlamlar taşıyan kültürel ürünlerdir. Hem sıradan insanların günlük hayatlarının ve sosyalleşme pratiklerinin bir parçası hem Osmanlı sarayı ve meşruiyetinin simgesi olmuşlardır.

Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri Osmanlı İmparatorluğu'nun on sekizinci yüzyılının kahvehane, matbaa, saray mimarisi, geçit alayları ve şenlikler gibi bazı belirleyici kültürel unsurlarının eleştirel bir incelemesini sunuyor. Bu farklı konuları işlerken kitap, tarihi yeniden değerlendirerek Lale Devri olarak adlandırılan dönemin tarihyazımını ortaya koyuyor. Dahası, kahvehaneyi siyasal bir alan, Bektaşilik merkezi, karakol, ihtisab dairesi gibi farklı amaçlarla kullanılan çok işlevli bir mekân olarak ele alıyor. En önemlisi, on sekizinci yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel ve politik olarak gerilediği söylemini ve Batılılaşma ile modernleşme amaçlarını aşan bir anlatı sunuyor. Osmanlı İmparatorluğu'nu kendi coğrafyasında değerlendirirken Batı'yla olduğu kadar Doğu'yla da etkileşim içinde görüyor.

Dana Sajdi, doktora derecesini Columbia Üniversitesinden almıştır, halen Boston College Tarih Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.


ISBN 978-605-5250-33-1
9 786055 250331 >

28 TL



KOÇ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI